

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

CENTRAL ARCHÆOLOGICAL  
LIBRARY

CALL NO.

891.05/V.O.J.

ADIL NO.

31462

D.G.A. 79.

GIPN—54—/D. G. Arch. N. D. 51—25-9-58—1,00,000.











1  
~~4500~~  
80  
VIENNA

# ORIENTAL JOURNAL

EDITED

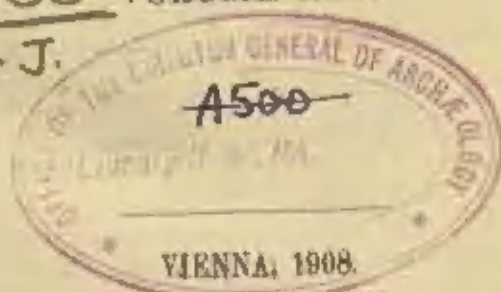
BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE  
OF THE UNIVERSITY

31462

891.05 VOLUME XXII.

V.O.J.



PARIS  
ERNEST LEROUX

ALFRED HÖLDER

OXFORD  
JAMES PARKER & CO.

E. U. L. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.  
BÜCHERHÄNDLER DER KÄISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

LONDON  
LUZAC & CO.

TURIN  
HERMANN LÖSCHER.

NEW-YORK  
LEITCH & BUECHNER  
FRANCIS & TAYLOR & CO.

BOMBAY  
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.





**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY NEW DELHI**

Acc. No. 31462.....

Date. 23. 5. 57.....

Call No. 891. 05 / V. 9. 3



## Contents of volume XXII.

### Articles.

	Page
Strophoben und Responsen in Ezechiel und den Psalmen, von D. H. MÜLLER	1
Zu den altpersischen Inschriften von Belakstan, von CH. BARTHOLOMAE	65
Zwei arabische Inschriften aus Arabia Petrusa, von ALON MORD	81
Hanseri, von THEODOR ZACHARIAE	89
Teachings of Vedānta according to Rāmānuja, by V. A. SURIYARAJAN	121
Schönheit, von THEODOR LÖW	151
Eine neue Benennung des Pronomen absolutum im Ägyptischen, von HERMANN JENSEN	175
Erklärung, von FRIEDRICH HOMMEL, E. GLAUBER und D. H. MÜLLER	189
Die Verleihung des Titels 'Fürst der Muslimen' an Jüraf ibn Tāfīf, von KARL WILHELM HOFMEIER	184
Das Apokalypt, von L. von SCHROEDER	223
Herberische Studien, von HUGO SCHUCHMANN	244
Zur Strophik des Qurān, von R. GIESEN	265
Teachings of Vedānta according to Rāmānuja, by V. A. SURIYARAJAN (Schluß)	287
Beiträge zur indischen Grammatik, von CH. BARTHOLOMAE	334
WILHELM CARSTEN	343
Herberische Studien, von HUGO SCHUCHMANN (Schluß)	351
Die §§ 280—283 des Gesetzbuches Hammurabi, von Dr. M. SCHMIDT	385
Die §§ 280—282 des Gesetzbuches Hammurabi, von D. H. MÜLLER	393
Über Muslis Forschungsreisen, von R. DÜRR	399

### Reviews.

F. THIERMANN-DAHL, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften, von FRIEDRICH HOMMEL	104
Dr. MORITZ SCHMIDT, Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der I. babylonischen Dynastie, von N. KAPORASAKIS	108



M. J. DE GOMIE, Selections from Arabic Geographical Literature, von R. GERTZ	Page 116
NAZIMUL DUK AL-FATURI, The Bustan al-Ukht, von I. GOLDBERGER	290
RENE DUBRAUD, Les Arabes en Syrie avant l'Islam, von N. HROUDKARAKIS	208
JOHN FAIRFAX PIERCE, C. J. E., Ph. D., Indian Epigraphy, von L. v. SCHROEDER	344
ERNO LITTMANN, Arabische Bedinenerzählungen, von R. GERTZ	345
J. S. SPERRY, Studies about the Kathasarasagara, von J. KINZIG	346
N. HROUDKARAKIS, der vulgäraryabische Dialekt im Dofar, von J. HARTH	415
K. BROCKELMANN, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, von MAXIMILIAN BRITTON	422

### Miscellaneous notes.

Alipera kakanim ein semitisches Lehnwort? von W. HANG	118
Ein Sanskrit-Rätsel, von JOHANNES HERTZ	119
Das Tocharische und die Charzi-Inschrift, von L. v. SCHROEDER	342
Ahhû bûlû eklim, von F. CALAND	349
Berichtigungen, von J. von KARASCH	350
Fischzander, von THEODORE ZACHARIAS	431
Zur Frage über die Entstehung des Samaveda, von W. CALAND	438
Verezeichniss der bis zum Schluß des Jahres 1903 bei der Redaktion der WZKM eingegangenen Druckschriften	459



## Strophenbau und Responsion in Ezechiel und den Psalmen.

Von

D. H. Müller.

Rascher als mir lieb ist, gehe ich wieder daran, drei neue Belege für meine Strophentheorie der Öffentlichkeit vorzulegen. Sie drängten sich mir in einer Weise auf, daß ich sie, um Ruhe für andere dringende Arbeiten zu gewinnen, abschneiden muß. Diese Belege sind, so unglaublich es scheinen mag, durch die von EDUARD SACHAU veröffentlichten Papyrusurkunden von Elephantine hervorgerufen worden. Die höchst saltsame Tatsache, daß Kambyses bei seiner Eroberung Ägyptens (525 v. Ch.) dort schon den Tempel in Elephantine vorgefunden hat, erinnerte mich daran, daß Lektor M. FRIEDMANN im Jahre 1888 in einer hebräisch geschriebenen kurzen Abhandlung „Ezechiel, Kapitel zwanzig“, die Hypothese aufgestellt hat, daß die Ältesten, welche bei Ezechiel erschienen waren, um JHWH zu befragen, ihn bewegen wollten, ihrem Plane, einen Tempel nach Art des jerusalaimischen in Babel zu erbauen, seine Zustimmung zu erteilen.

Durch den bedeutsamen Fund von Elephantine schien mir diese Hypothese in eine neue historische Beleuchtung gerückt worden zu sein und ich hielt es für angemessen, das zwanzigste Kapitel auf diese Vermutung hin zu prüfen. Kaum daß ich die inhaltliche Unter-

<sup>1</sup> Der hebräische Titel lautet: *ספר עזרא ונחמיה על פי הפסוקים הנזכרים*  
ועל פי המנהגים אשר נהגו  
Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XXII. Bd.



suchung in Angriff nahm, trat mir die strophische Gliederung mit einer solchen Evidenz entgegen, daß ich nun ein doppeltes Interesse daran hatte, diese Rede zu prüfen: ein sachliches und ein formales. Zu welchen Resultaten ich dabei gekommen bin, wird man weiter unten erfahren.

Die minutiöse Untersuchung einzelner Wendungen in der Rede Ezechiels, insbesondere des Ausdruckes „und sie waren widerspenstig gegen mich“ (עָרָבוּ נִגְדִי), der sich dreimal im Kap. 20 wiederholt, führte mich auf ähnliche Wendungen in dem Psalm 78 und gab mir so den Schlüssel in die Hand, diesen Psalm strophisch zu zerlegen.

Durch Zufall und weil ich mich wieder mit der Strophenfrage etwas intensiver beschäftigte, stieß ich nun auch auf die Spuren eines strophischen Aufbaues in Ezech. 23 und so stehe ich nun wieder vor dem Problem, welchem ich nach Möglichkeit aus dem Wege gehen möchte, das aber immer wieder an mich herantritt.

Und wieder ist es ein eigentümlicher Zufall, daß diese drei Beispiele die wichtigsten drei Typen meiner Strophen-theorie repräsentieren. Ezech. 20 ist eine nüchtern-prosaische Rede, wo der Gedanke vorherrscht und ein Schematismus vorwaltet, bietet aber so sichere Paradigmata der Responsion, wie sie selbst bei diesem Propheten nicht häufig sind. Ganz anders verhält es sich mit Ezech. 23. Es ist eine poetische Gleichnisrede, wie sie Ezechiel liebt, mit starker Hervorkehrung des sexuellen Elements. Die Sprache ist gehoben und rhythmisch, die Responsionen seltener und minder sinnfällig, aber doch deutlich genug. Der Ps. 78 ist endlich wie alle hagiographischen Stücke rhythmisch mit geringen Ausätzen zu Responsionen, aber die Absätze sind durch respondierende Wendungen scharf markiert.

Ein sorgfältiges Studium derartiger Typen, von denen hier drei charakteristische vorliegen, dürfte vielleicht für diejenigen heilsam sein, die mit großer Gelehrsamkeit und großem Scharfsinn auf einspurigen metrischen Geleisen in falsche Richtungen sich bewegen.



## Ezechiel Kap. 20.

- (1) ידו בשנה השביעית בחמישי בעשור לחדש באו אנשים מוקני  
 ישראל לחדש את יהוה וישבו לפני  
 (2) ידו דבר יהוה אל לאמר  
 (3) בן אים דבר אתיוקני ישראל  
 ואמרת אליהם כה אמר אדני יהוה  
 הלדרוש אתי אתם באים  
 חי אני אם אדרוש לכם  
 נאם אדני יהוה  
 (4) התשפט אתם התשפט בן אדם  
 את תועבות אבותם הודיעם

A, 0.

- (5) ואמרת אליהם  
 כה אמר אדני יהוה  
 ביום בחרי בישראל  
 ואשא ידי לזרע בית יעקב  
 ואורע להם בארץ מצרים  
 ואשא ידי להם לאמר  
 אני יהוה אלהיכם

A, 1.

- (6) ביום ההוא נשאתי ידי להם  
 להוציאם מארץ מצרים אל ארץ אשר תרתי להם<sup>1</sup>  
 זכה חלב ודבש צבי היא לכל הארצות  
 (7) ואמר אליהם  
 איש שקצי עינו השליכו  
 ובגלולי מצרים אל תטמאו  
 אני יהוה אלהיכם

<sup>1</sup> Vielleicht sind die beiden Zeilen so abzutheilen:

יום יום נשאתי ידי להם להוציאם מארץ מצרים  
 (למצרים) אל ארץ אשר תרתי להם



A, 3.

(8) ויכרו בי

לא אבו לשמע אלי

איש את שקצו עיניהם לא השליכו

ואת נלולי מצרים לא קזבו

ואמר לשפך חמתי עליהם

לבלות אפי בהם

בתוך ארץ מצרים

A, 3.

(9) ואתם למען שמי

לבלתי חלל לעיני העמים

אשר נודעתו אלהם לעיניהם

להוציאם מארץ מצרים

B, 1.

(10) יאוציאם מארץ מצרים ויבאם אל המדבר

(11) ואתן להם את חקוטי

את משפטי הדעה אותם

אשר יעשה איתם האדם וחי בהם

(12) ונס את שבתותי נתתי להם

להיות לאות ביני וביניהם

לדעת כי אני יהיה מקדשם

B, 2.

(13) ויכרו בי בתי ישראל במדבר

בחקוטי לא הלכו

ואת משפטי מאבי

אשר יעשה אותם האדם וחי בהם

ואת שבתותי חללו מאד

ואמר לשפך חמתי עליהם

במדבר לבלותם

<sup>1</sup> MT add. ויהי עמם



B, 3.

(14) ואעשה למען שמי  
לכלתי החל לעיני הרים  
(אשר המה בחוכם)<sup>1</sup>  
אשר הוצאתים לעיניהם

B, 4.

(15) ונבא אני ונשאתי ידי להם במדבר  
לכלתי הביא אותם אל הארץ אשר נתתי (להם)  
ובת חלב ידבש צבי היא לכל הארצות  
(16) יען כמשמטי מאסי  
ואת חקותי לא הלכו בהם  
ואת שבחותי תללו  
כי אחרי גלוליהם לבם תולך

C, 6.

(17) ותחם עמי עליהם משחתם  
ולא עשיתי איתם כלה במדבר  
(18) ואמר אל בניהם במדבר  
בחקן אבותיכם אל תלכו  
ואת משפטיהם אל תשכחו  
ובגלוליהם אל תטמאו  
(19) אני יהוה אלהיכם

C, 1.

[אני הוצאתי את אבותיכם ממצרים]<sup>2</sup>  
בהקדתי לבי  
ואת משמטי שברי  
ועשו אותם  
(20) ואת שבחותי קדשו  
והיו לאות ביני וביניכם  
לדעת כי אני יהוה אלהיכם

<sup>1</sup> Fehlt in MT, ist aber aus V. 9, wo es überaus deutlich ist ergänzt

<sup>2</sup> Fehlt in MT.



C, 2.

(21) ויברזו ב' הכנס  
 בחקותי לא הלכו  
 זאת משפטי לא שמרו לעשות אתם  
 אשר יעשה אותם האדם וחי בהם  
 את שבתותי הללו  
 ואמר לשפך חמתי עליהם  
 לכלות אפי גם במדבר

C, 3.

(22) יהש תי את ידי  
 ואעש למען שמי  
 לבלתי חזל לעני היום  
 אשר הוצאתי אבֹתם<sup>1</sup> לעיניהם

C, 4.

(23) גם אני נשאתי את ידי להם במדבר  
 להפין אותם בנים  
 ולרדות אותם בנים  
 (24) יען משפטי לא עשו  
 וחקותי מאש  
 ואת שבתותי הללו  
 ואחרי גלולי אבותם היו עיניהם

(25) גם אני נתתי להם  
 חקים לא מבינים  
 ומשפטים לא ידיו בהם  
 (26) ואשבא אותם במתנותם  
 בהוצרך כל פשר דהם  
 למען אשיכם  
 ודעו כי אני יהוה

<sup>1</sup> אלה MT<sup>2</sup> למען אשר ידעו אשרי MT



## D.

(97) לִבְנֵי דָבָר אֵל בֵּית יִשְׂרָאֵל בֶּן אָדָם  
אָמַרְתָּ אֱלֹהִים כֹּה אָמַר אֲדֹנִי יְהוָה  
עַד זֹאת נִדְּפוּ אֲנִי אֲבוֹתֵיכֶם  
בַּמַּעַל בֵּי מַעַל

(98) וְאָבִיָּאם אֵל הָאָרֶץ  
אָסִיר נִשְׁאַתִּי אֶת דִּי לֶחֶם אוֹתָהּ לֶחֶם  
וְרָאִי כֹל נִסְעָה רַמָּה יִמַּל עֵץ עֲבוֹת  
וְהִבְחִי שֵׁם אֶת זִמְחִיָּם  
וְיָתֵץ שֵׁם כַּעַם קִרְבָּנָם  
וְיִסְכִּי שֵׁם רֵיחַ נִתְחַחֲתָם  
וְיִסְכִּי שֵׁם אֶת נִסְכֵּיהֶם

(99) אָמַר אֱלֹהִים  
מִה הִבְמָה אָסִיר אֲתֶם הַבָּאִים שָׁם  
וְקִרְאָה שִׁמָּה כְּמֹה עַד הַיּוֹם הַזֶּה |

## E.

(100) לִבְנֵי אָמַר אֵל בֵּית יִשְׂרָאֵל  
כֹּה אָמַר אֲדֹנִי יְהוָה  
הַמְדִּירְךָ אֲבוֹתֶיכֶם אֲתֶם נִמְצְאִים  
וְאֶחָדִי שִׁקְצִיתֶם אֲתֶם וְזֵנִים

(101) וְכִשְׁאֵל מִתְנַחֲתִיכֶם  
הַעֲמִיד בְּנֶכֶם בְּאֵשׁ  
אֲתֶם נִמְצְאִים  
לִכְלֹל נִלְחִיכֶם עַד הַיּוֹם  
יֹאנִי אֲדַרְשׁ לִבְכֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל  
חִי אֲנִי נָא אֲדֹנִי יְהוָה  
אִם אֲדַרְשׁ לִבְכֶם.

(102) הַעֲוִלָה עַל הַחֲבֵם הִזּוּ לֹא תִהְיֶה  
אֲשֶׁר אֲתֶם אִימְרִים נְדִיחַ בְּנִיִּים  
כַּמְשַׁפְּחוֹת הָאֲרָצוֹת לִשְׂדֵה עֵץ יֶאֱכֹן



- (33) חִי אֲנִי נָא אֲדֹנֵי יְהוָה אִם לֹא  
בֵּד חֻקָּה וּבִזְרוֹעַ נִסְתָּה וּבְחֶסֶד שְׁפִיטָה אֶמְלֹךְ עָלֵיכֶם  
(34) וְהִצַּאתִי אֹתְכֶם מִן הָעַמִּים  
וּקְבַצְתִּי אֹתְכֶם מִן הָאֲרָצוֹת אֲשֶׁר נִפְצִיתֶם בָּם  
בֵּד חֻקָּה וּבִזְרוֹעַ נִסְתָּה וּבְחֶסֶד שְׁפִיטָה  
(35) הִבְאֵתִי אֹתְכֶם אֶל מְדִבַּר הָעַמִּים  
וְנִשְׁפָּטְתִּי אֹתְכֶם שָׁם פָּנִים אֶל פָּנִים  
(36) כֹּאשֶׁר נִשְׁפָּטְתִּי אֶת אֲבוֹתֵיכֶם בְּמִדְבַר אֶרֶץ מִצְרַיִם  
בֶּן אֲשַׁפֵּט אֹתְכֶם נָא אֲדֹנֵי יְהוָה  
(37) וְהַעֲבַרְתִּי אֹתְכֶם חֹתֶת הַשֶּׁבַע  
הַבָּאֵתִי אֹתְכֶם בַּמִּסּוּרָה הַגְּבוּרָה  
(38) וּבְרוּחִי מִכֶּם הַמְדִידִים דְּפִישָׁעִים בִּי  
מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲצִיא אֹתְכֶם  
וְאֵל אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל לֹא יִכָּאֲרוּ<sup>1</sup>

- (39) אֹתְכֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל  
כֹּה אָמַר אֲדֹנֵי יְהוָה  
אִישׁ גִּלּוּלִי לְכִי עֲבָדִי  
וְאַחֵר אִם אֵינְכֶם שׁוֹמְעִים אֵלַי  
וְאֵת שֵׁם קִדְשִׁי לֹא תַחֲלִלּוּ שׁוּב  
בְּמִתְעוּתֵיכֶם וּבְגִלּוּלֵיכֶם  
נִדְעַתֶם כִּי אֲנִי יְהוָה<sup>2</sup>

- (40) כִּי בֵּית קִדְשִׁי  
בֵּית מִרְיָם יִשְׂרָאֵל  
נָא אֲדֹנֵי יְהוָה  
שֵׁם יַעֲבֹדֵנִי כָל בֵּית יִשְׂרָאֵל  
כֹּל־הַ בָּאֶרֶץ שֵׁם אֵינְכֶם  
וְשֵׁם אֲדַרֵּשׁ אֶת תַּחֲמוֹתֵיכֶם  
וְאֵת רִאשֵׁית מִשְׁאֲתֵיכֶם בְּכָל קִדְשֵׁיכֶם |

<sup>1</sup> 31T. add. חִי אֲדֹנֵי יְהוָה.<sup>2</sup> Fehlt im 31T. ist aber aus V. 38 ergänzt.



(41) בָּרִיחַ נִדְחָה אֵרֶצָה אַתֶּכֶם

בְּהִיצִיאִי אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים

וְקִבַּצְתִּי אֶתְכֶם מִן הָאֲרָצוֹת

אֲשֶׁר נִפְצַתֶם בָּם

וְנִקְדַּשְׁתִּי בָכֶם לְעֵינֵי הָעַמִּים

(42) וַיִּדְעָתֶם כִּי אֲנִי יְהוָה

בְּהִבִּיאִי אֶתְכֶם אֶל אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל

אֶל הָאָרֶץ (הַטְּבוּאָה)

אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי אֶת יְדִי

לְתֵת אוֹתָהּ לְאַכְזֵיכֶם

(43) וַיִּזְכְּרֶתֶם שֶׁם אֶת דְּרָכֵיכֶם

וְאֵת כָּל עֲלִילֹתֵיכֶם

אֲשֶׁר נִשְׁמַאֲתֶם בָּם

וְנִקְסַתֶם בַּמִּיכָה

בְּכָל רַעְיוֹנֵיכֶם אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם

(44) וַיִּדְעָתֶם כִּי אֲנִי יְהוָה

כְּעֲשׂוֹתִי אֶתְכֶם לְמַעַן שֵׁם

לֹא בְּדַרְכֵיכֶם הָרָעִים

וּבְעֲלִילֹתֵיכֶם הַנִּשְׁחָתוֹת

בֵּית יִשְׂרָאֵל נָא אֲדֹנֵי דָוָה!

### Übersetzung.

- (1) Und es geschah im siebensten Jahre, im fünften [Monat], am sechsten des Monats, da kamen alle von den Ältesten Israel, um JHWH zu befragen und setzten sich vor mich.
- (2) Und es ward mir das Wort JHWH's also:
- (3) Menschenkind, rede mit den Ältesten Israel und sprich zu ihnen: So spricht der Herr JHWH: Um mich zu befragen kommt ihr? So wahr ich lebe, nicht lasse ich mich von euch befragen, Ist der Spruch des Herrn JHWH.
- (4) Willst du sie richten, sie richten, Menschenkind, So tu' ihnen die Geduld ihrer Väter kund!



## A. 0.

- (5) Und sprich zu ihnen: .  
 So spricht der Herr JHWH:  
 Am Tage als ich Israel erwählte,  
 Da erhob ich meine Hand (zum Schwure) dem Samen der Hauses Jakobs  
 Und gab mich ihnen zu erkennen im Lande Ägypten,  
 Erhob ihnen meine Hand und sprach:  
 Ich bin JHWH euer Gott.

## A. 1.

- (6) An jenem Tage erhob ich ihnen meine Hand,  
 Sie zu führen aus dem Lande Ägypten, in das Land, das ich ihnen  
 erpähete,  
 Das fließend von Milch und Honig, eine Zierde ist aller  
 Länder.  
 (7) Und ich sprach zu ihnen:  
 Werfet ein jeder die Schensale eurer Augen fort  
 Und mit den Götzen Ägyptens verunreinigt euch nicht,  
 Ich bin JHWH euer Gott!

## A. 2.

- (8) Sie waren aber widerspenstig gegen mich  
 Und wollten nicht auf mich hören,  
 Die Schensale ihrer Augen warfen sie nicht fort  
 Und die Götzen Ägyptens ließen sie nicht fahren.  
 Da dachte ich meinem Grimm über sie auszuschütten,  
 Auszulassen meinen Zorn an ihnen  
 Inmitten des Landes Ägypten.

## A. 3.

- (9) Aber ich tat es um meines Namens willen,  
 Um ihn nicht zu entweihen in den Augen der Völker,  
 Vor deren Augen ich mich ihnen zu erkennen gegeben hatte,  
 Sie aus dem Lande Ägypten herauszuführen.



## B, 1.

- (10) Und ich führte sie heraus aus dem Lande Ägypten und brachte  
sie in die Wüste  
(11) Und gab ihnen meine Satzungen  
Und meine Rechte tat ich ihnen kund,  
Welche der Mensch tun soll, damit er durch sie lebe.  
(12) Auch meine Sabbate gab ich ihnen,  
Daß sie ein Zeichen seien zwischen mir und ihnen,  
Damit man erkenne, daß ich JHWH sie heilige.

## B, 2.

- (13) Aber es war widerspenstig gegen mich das Haus Israel in der  
Wüste.  
In meinen Satzungen wandelten sie nicht  
Und meine Rechte verachteten sie,  
Welche der Mensch tun soll, damit er durch sie lebe,  
Und meine Sabbate entweiheten sie gar sehr.  
Da dachte ich meinen Grimm über sie auszusprechen,  
In der Wüste sie zu vernichten.

## B, 3.

- (14) Und ich tat es meines Namens wegen,  
Um ihn nicht zu entweihen in den Augen der Völker,  
[In deren Mitte sie waren],  
Vor deren Augen ich sie herausgeführt habe.

## B, 4.

- (15) Und doch erhob ich ihnen meine Hand in der Wüste,  
Sie nicht zu bringen in das Land, das ich [ihnen] geben wollte,  
Das fließend von Milch und Honig, eine Zierde ist aller  
Länder.  
(16) Weil sie meine Rechte verachteten,  
Und in meinen Satzungen nicht wandelten  
Und meine Sabbate entweiheten;  
Denn nach ihren Götzen ging ihr Sinn.



## C, 0.

- (17) Aber ich (mein Auge) hatte Mitleid mit ihnen, sie zu verderben,  
Und ich machte ihnen nicht den Garaus in der Wüste.  
(18) Und ich sprach zu ihren Kindern in der Wüste:  
In den Satzungen eurer Väter wandelt nicht  
Und ihre Rechte beobachtet nicht  
Und mit ihren Götzen verurtheilest auch nicht.  
(19) Ich bin Jahweh euer Gott.

## C, 1.

- [Ich habe eure Väter aus dem Lande Ägypten geführt.]  
In meinen Satzungen wandelt  
Und meine Rechte beobachtet  
Und tut sie.  
(20) Und meine Sabbate heiligt,  
Daß sie ein Zeichen seien zwischen mir und euch,  
Damit man erkenne, daß ich JHWH euer Gott bin.

## C, 2.

- (21) Und es waren widerspenstig gegen mich die Kinder,  
In meinen Satzungen wandelten sie nicht  
Und meine Rechte beobachteten sie nicht, sie zu tun.  
Welche der Mensch tun soll, damit er durch sie lebe.  
Meine Sabbate entweihten sie.  
Da dachte ich meinem Götzen über sie auszuschütten,  
Meinen Zorn an ihnen auszulassen in der Wüste.

## C, 3.

- (22) Doch ich hielt meine Hand zurück  
Und tat es meines Namens wegen  
Um ihn nicht zu entweihen in den Augen der Völker.  
Vor deren Augen ich [ihre Väter] herausgeführt habe.

## C, 4.

- (23) Auch ich erhob (hoben meine Hand in der Wüste,  
Sie zu zerstreuen unter die Völker  
Und sie zu zerstreuen in die Länder;



- (24) Weil sie meine Rechte nicht geübt,  
Und meine Satzungen verachtet,  
Und meine Sabbate entweiht haben  
Und ihr Auge nach den Götzen ihrer Väter [gerichtet] waren.
- (25) Aber auch ich gab ihnen  
Gesetze (Satzungen), die nicht gut waren,  
Und Rechte, nach denen man nicht leben kann
- (26) Und ich verurteilte sie durch ihre Gaben,  
Indem sie jeden Durchbruch des Mutterleibes [dum Feuer] weihen,  
Damit ich sie nicht sauche  
Und sie erkennen, daß ich JHWH bin.

## D.

- (27) Darum rede zum Hause Israel, Menschekind,  
Und sprich zu ihnen: So spricht der Herr JHWH  
Auch dadurch häuteten sich eure Väter,  
Indem sie 'Fronbruch' an mir begingen.
- (28) Als ich sie brachte in das Land,  
Welches ihnen zu gehen ich meine Hand (zum Schwere) erhoben hatte,  
Da erranden sie jeden hohen Hügel und jeden dicht belaubten Baum  
Und opferten dort ihren Opfer  
Und legten dort ihre Gegerartegenden Gaben nieder  
Und brachten dort ihre öffentlichen Gerichte dar  
Und spendeten dort ihre Trankopfer.
- (29) Und ich sprach zu ihnen:  
Was ist es mit der 'Höhe' wohin ihr steigt,  
Und es wurde ihr Namen 'Höhe' genannt bis auf heute.

## E.

- (30) Darum sprich zum Hause Israel:  
So spricht der Herr JHWH:  
Wie, auf die Weise eurer Väter verurteilt ihr euch?  
Und ihren Schenkalen jagt ihr nach?



- (31) Und im Darbringen eurer Gaben,  
 Indem ihr eure Kinder durchs Feuer führt,  
 Verantwortet ihr auch  
 Für alle eure Götzen bis heute  
 Und ich soll mich von euch befragen lassen, Haus Israels?  
 So wahr ich lebe, ist der Spruch des Herrn JHWH,  
 Ich lasse mich nicht von euch befragen.
- (32) Und was euch in dem Sinn kommt, soll nicht geschehen,  
 Was ihr sprechet: Wir wollen sein wie die Völker,  
 Wie die Geschlechter der Länder zu dienen Holz und Stein.
- (33) So wahr ich lebe, Spruch des Herrn JHWH,  
 Mit starker Hand, gestrecktem Arm und ausgeschüttetem Grimm werde  
 ich euch regieren.
- (34) Und werde euch herausführen aus den Völkern  
 Und euch sammeln aus den Ländern, in die ihr zerstreut wurdet,  
 Mit starker Hand, gestrecktem Arm und ausgeschüttetem Grimm.
- (35) Und werde euch bringen in die Wüste der Völker  
 Und mit euch dort richten von Angesicht zu Angesicht.
- (36) Wie ich mit euren Vätern gerichtet habe in der Wüste des Ägypter-  
 landes,  
 So werde ich mit euch richten, Spruch des Herrn JHWH.
- (37) Und ich werde euch durchziehen lassen unter dem Stabe,  
 Und euch bringen in die Fessel des Bundes.
- (38) Und von euch ausscheiden, die sich empörten und von mir abfielen;  
 Aus dem Land ihres Aufenthalts werde ich sie herauführen,  
 Aber auf den Boden Israels sollen sie nicht kommen.
- (39) Ihr aber Haus Israels,  
 So spricht der Herr JHWH:  
 Geht, dienet jeder seinen Götzen  
 Und dazu — wenn ihr mir schon nicht gehorcht — ferner  
 Solt ihr (wenigstens) meinen heiligen Namen nicht entweihen  
 Durch eure Opfergaben und eure Götzen.  
 [Und ihr sollt wissen, daß ich JHWH bin.]



- (40) Nur auf meinem heiligen Berge,  
Auf der Bergeshöhe Israels,  
Ist der Spruch JHWH's,  
Dort wird mir das ganze Haus Israhel dienen.  
Insgesamt werde ich sie dort im Lande gütlich aufnehmen,  
Und dort werde ich eure Hebopter einfordern  
Und die Kräftigen unter Euren setzt all euren Heiligthümern.
- (41) Reize hablichen Opferduft werde ich auch gütlich aufnehmen,  
Wenn ich auch aus den Völkern herausführe,  
Und auch sammle aus den Ländern,  
In die ihr zerstreut wurdet,  
Und ich werde gebilliget werden durch auch vor den Augen der Völker.
- (42) Und ihr werdet erkennen, daß ich JHWH bin,  
Wenn ich auch auf den Boden Israels bringe,  
In das [gute] Land,  
Welches euren Vätern zu geben  
Ich meine Hand erhoben habe.
- (43) Und ihr werdet eure Wandeln gedenken  
Und all eurer Handlungen,  
Womit ihr euch verunreinigt habt  
Und ihr werdet vor auch selbst Ekel empfinden  
Wegen all eurer Bosheiten, die ihr geübt.
- (44) Und ihr werdet erkennen, daß ich JHWH bin,  
Wenn ich so mit euch verfähre meines Namens willen,  
Nicht nach eurer bösen Wandel  
Und nach euren verachteten Handlungen,  
Denn Israels, ist der Spruch des Herrn JHWH.

Bei der strophischen Gliederung dieser Rede muß man von der historischen Übersicht (V, 6—24) ausgehen. Diese Übersicht zerfällt in drei Teile: die Israeliten in Ägypten (Kol. A), die Israeliten in der Wüste, erste Generation (Kol. B) und die Israeliten in der Wüste, zweite Generation (Kol. C). Die drei Teile forderten ge-



wissertaußen zu einer gleichmäßigen strophischen Behandlung heraus, ganz so wie die Strophenlegenten im Koran (Sûrat as-Sû'arâ').<sup>1</sup> Die Gliederung dieses mittleren Teiles läßt sich mit mathematischer Gewißheit nachweisen. Der Parallellismus der Strophen in senkrechter und wagrechter Richtung fällt so in die Augen, daß man einfach blind sein muß, um ihn zu leugnen. Freilich mußte der Aufbau erst gefunden werden und dies war bei dem fortlaufenden Text der Überlieferung und dem prosaischen Charakter der Rede nicht leicht. Ich selbst, der ein einigermaßen geübtes Auge für derartige Erscheinungen mir nach und nach angeeignet habe, bin oft an diesem Kapitel vorbeigegangen, ohne dessen Gliederung zu erkennen.

Man wird allerlei Einwendungen auch gegen die strophische Einteilung dieses Stückes machen, ich glaube aber bei der Besprechung desselben weiter unten, diese vollkommen widerlegen zu können, ich bilde mir aber nicht ein alle Welt zu überzeugen; denn vorgefaßte Meinungen sind, insbesondere wenn sie ein langes Leben im Gehirn haften, schwer zu beseitigen und das physikalische Gesetz, daß ein Körper in einen Raum erst eindringen kann, wenn er einen andern verdrängt hat, gilt auch von psychischen Erscheinungen.

Die Gliederung der Einleitung und des Schlusses der Rede, steht mangels scharfer Responationen nicht auf der gleichen Stufe der Sicherheit wie die des mittleren Stückes. Die Zeilenabteilung ist, da Reimen fehlen, nicht so evident wie im Koran; sie wird aber durch Sinn und Sprachgefühl diktiert und darf auf einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit Anspruch machen. Der Maßstab der aus den sicheren Teilen gewonnen wurde, darf unbedenklich auch auf die unsichern angewendet werden. Der Maßstab ist nicht rein metrischer und rhythmischer Natur, sondern vielfach gedanklicher Art, wobei allerdings öfter, wo es angeht und der Gedanke nicht scharf genug ist, auch ein gewisses metrisches Maß in Anwendung kommt.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen gehe ich daran die Rede im Einzelnen zu besprechen, wobei ich sowohl auf den Sinn

<sup>1</sup> Vgl. Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form I, S. 31 ff.



der Rede und ihrer einzelnen Teile als auch auf die strophische Gliederung Rücksicht nehmen werde.

V. 1. Gleich die Überschrift und in dieser die Datierung ist von Wichtigkeit: „Im siebenten Jahre, am fünften [Monate], am zehnten des Monats“. Die meisten Erklärer nehmen, wie es scheint mit Recht, an, daß die Datierung sich auf die Zeit der Wegführung des Königs Jojakim beziehe und daß diese Prophezeiung im Jahre 591, also vor der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar stattgefunden habe. Nur M. FRIEDMANN bezieht die Datierung unter Hinweis auf Kap. 49, 1, wo beide Datierungsarten nebeneinander vorkommen, auf die Zerstörung der Stadt. Was FRIEDMANN zu diesem abweichenden Ansätze bewogen hat, sind zwei Tatsachen. Erstens ist das Tag- und Monatsdatum: „am fünften Monate, am zehnten des Monats“ höchst merkwürdig. Das Datum stimmt genau mit dem Tag- und Monatsdatum der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar überein (Jer. 52, 12).<sup>1</sup> Man begreift die Wahl des Tages zu einem Besuche bei dem Propheten, wenn der Besuch nach der Zerstörung des Tempels stattgefunden hat, dagegen wäre es ein höchst eigentümlicher Zufall, daß die Ältesten viele Jahre vor der Zerstörung gerade diesen Tag gewählt hätten, um beim Propheten vorzusprechen.

Zweitens kann der Schluß der Rede V. 38 ff. vor der Zerstörung des Tempels nicht geschrieben sein. In der Tat sieht sich auch R. KALITZSCHMAN aus dem gleichen Grunde gezwungen anzunehmen, daß die Niederschrift der Rede erst nach 586 v. Chr. erfolgt, bezw. daß der Schluß von V. 38 ff. erst nachträglich zugefügt worden war: „Esachiel konnte so, wie er hier schreibt, nur schreiben, wenn sich zur Zeit ganz Israel (s. V. 40) im Exil befand“.

Zu diesen beiden Tatsachen tritt nun eine Hypothese FRIEDMANNs hinzu, welche sich auf die Deutung einer andern Dunkelheit dieser Rede bezieht. Die Ältesten kamen zu Esachiel, „um JHWH zu befragen“ (וּלְיְהוָה לִשְׁאֹל). Aus der Antwort des Propheten geht nicht mit Deutlichkeit hervor, worüber sie ihn befragen wollten. FRIEDMANN

<sup>1</sup> Vgl. auch Jer. 31, 37: „Im fünften Monate, am zehnten des Monats“.



sprach nun im Anschluß an eine aggadische Überlieferung die Vermutung aus, daß sie sich die Erlaubnis erbeten wollten, in Babel einen Altar zu errichten, um Opfer darzubringen.

FASCHMANN formuliert seine Hypothese folgendermaßen: „Die Israeliten (in Babylon) verfahren wie die Völker (in deren Mitte sie lebten). Ein jeder errichtete sich einen Altar und opferte Gott auf demselben; es waren auch solche, die nach heidnischer Manier ihre Kinder den Götzen durchs Feuer weihten. Deshalb kamen die Ältesten Israels zum Propheten und befragten ihn, ob sie in Babel einen Tempel bauen sollten (etwa derart wie der Onis-Tempel in Ägypten), um dort ihren Gottesdienst gemeinsam zu halten, sei es durch ahronidische Priester oder durch die Erstgeborenen, damit nicht jeder für sich selbst einen Altar errichte, sie vielmehr ein gemeinsames „kleines Heiligtum“ unter den Völkern haben, wo sie ihre Opfer darbringen könnten“. Er wurde zu dieser Vermutung angeregt, durch folgende Midrasch-Stelle: Wir finden, daß Gott den Israeliten Götzendienst gestattet hat, denn es heißt: „Und ihr, Haus Israels, so spricht der Herr JHWH, gehet, dienet jeder seinen Götzen“ (Ezech. 20, 20); dann aber heißt es weiter: „Aber meinen heiligen Namen entweihet nicht ferner mit euren Gaben und euren Götzern.“ Ezechiel hielt also nach dieser aggadischen Auffassung den vorübergehenden Götzendienst für minder verderblich als die Errichtung eines Tempels in Babylon, welche die religiöse und politische Einheit des Volkes gefährden mußte.

Freilich ist und bleibt es nur eine Hypothese, die aber jetzt durch den Tempel von Elephantine eine neue Stütze gefunden hat. Vielleicht erklärt sich daraus wie aus der ganzen Situation die Zurückhaltung und die orakelhast dunkle Redeweise Ezechiels. Die Ältesten sind gewiß in bester Absicht gekommen und glaubten, durch die Errichtung eines einheitlichen Heiligtums allerlei Mißstände zu

<sup>1</sup> Faschmann a. a. O. Sollte G. nicht auch zu der aggadischen Überlieferung kommen, daß die Israeliten in Babel einen Altar errichteten, um Opfer darzubringen? (Ezech. 20, 20). Es ist aber nicht zu vergessen, daß die Israeliten in Babel einen Altar errichteten, um Opfer darzubringen, und daß die Israeliten in Babel einen Altar errichteten, um Opfer darzubringen.



beseitigen. Sie einfach scharf abzuweisen, wie er es in Kap. 14 getan hat — wo vielleicht die Vertreter einer assimilierenden Richtung gekommen waren<sup>1</sup> — lag kein Grund vor, da sie das Beste wollten. Der Hinweis darauf, daß vorübergehender Götzendienst besser sei als der neue zentrale Kult in Babylon, sollte sie nur von ihrem Beginn abhalten.

V. 3—4 enthalten die einleitende Strophe, worin der Prophet erklärt: JHWH wolle sich von ihnen nicht befragen lassen, dagegen sei er ermächtigt, mit ihnen zu rechten und ihnen das Bild ihrer Vergangenheit vorzuführen. Besonders charakteristisch in dieser Strophe sind die drei mittleren Zeilen, weil sie mit den letzten drei Zeilen von V. 31 genau respondieren. Diese respondierenden Zeilen markieren den Anfang und den Schluß der Rede:

V. 3.

הָלֹדִים אֵלֶי אִם אֵלֶם אֵלֶם  
 הִי אֵלֶי אִם אִלֵּים לֵבֵם  
 אֵלֶם אִלֵּים לֵבֵם

V. 31.

וְאֵלֶם אִלֵּים לֵבֵם הִי יִשְׁמָעַל  
 הִי אֵלֶי אִם אִלֵּים לֵבֵם  
 אֵלֶם אִלֵּים לֵבֵם

Man wird vielleicht bei der Zeilenabteilung, die nach dem Sinn und entsprechend der massoraischen Akzentuation erfolgt ist, gegen Z. 3

אֵלֶם אִלֵּים לֵבֵם אֵלֶם אִלֵּים לֵבֵם

Bedenken hegen, da dieselben Worte in der folgenden Strophe (V. 7) zwei Zeilen bilden. Man darf aber dabei nicht vergessen, daß die Zeilen der Einleitungsstrophe im ganzen länger sind als die der folgenden, so daß die Zeilenlängen nur relativ und nicht absolut zu beurteilen sind; ferner, daß vielfach von der Forderung metrisch gleich langer Zeilen bei den Propheten in allgemeinen und in gewissen mehr rhetorischen als poetischen Stücken insbesondere ganz abgesehen werden muß; die Möglichkeit, daß vielleicht die Überlieferung da ein Wort zu viel oder dort eines zu wenig bietet, darf auch nicht übersehen werden.

<sup>1</sup> Man vergleiche Eszech. 14, 2: „Menschenkinder, diese Männer tragen ihre Götzen auf ihrem Rücken und den Anstoß ihrer Schuld stellen sie sich vor ihre Augen; sollte ich mich von ihnen befragen lassen?“ Dies sagte ihnen Eszechiel auf ihr bloßes Errechnen hin, ohne daß sie eine Frage an ihn gerichtet hatten; Der Äußere sprach deutlich genug für ihre Betrübnisse.



V. 5 ff. in Verbindung mit V. 34—35 zeigen, daß dem Ezechiel bei der Abfassung dieser Rede die Stelle Exod. 6, 2—8 vorge-schwebt hat.<sup>1</sup>

V. 6—7 (A, 1) bietet wieder bezüglich der Zeilenabteilung einige Bedenken. Die drei ersten Zeilen sind im Verhältnisse zu den folgenden zu lang. Vergleicht man aber damit B, 2 (V. 15—16) und C, 4 (V. 23—24), so wird man finden, daß die drei ersten Zeilen dieser drei Strophen einander entsprechen. Die je erste Zeile lautet:

A, 1. אֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם

B, 2. אֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם

C, 4. אֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם

Ein Zerbrechen dieser Zeilen in zwei Teile ist einmüßig aus-geschlossen. Die je zweite Zeile lautet:

A, 1. אֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם

B, 2. אֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם

C, 4. אֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם

Dem Sinne nach korrespondieren sie vollkommen miteinander. [Ich habe geschworen]:

1. Sie herauszuführen aus Ägypten [und sie zu bringen] in das Land, das ich für sie ausgekundschaftet habe.

2. Sie nicht zu bringen in das Land, das ich ihnen gab [geben wollte].

3. Sie zu zerstreuen unter die Völker.

Trotz der verschiedenen Länge der Zeilen korrespondieren sie gedanklich miteinander vollkommen. Ebenso verhält es sich mit der je dritten Zeile.

A, 1. אֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם

B, 1. אֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם

C, 4. אֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם

A = B ad vocem; B = C dem Sinne nach, allerdings antithetisch; sie werden nicht in die Krone der Länder geführt werden, sondern

<sup>1</sup> Exod. 6, 2: ... וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם ...  
 3: ... וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם ...  
 4: ... וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם וְאֶתְכֶם ...



zerstreut worden in alle Ländor<sup>1</sup>. Da nun die zweite und dritte Zeile in C, 4 untrennbare Einheiten bilden, so müssen die korrespondierenden Zeilen in A, 1 und B, 4 ebenfalls als Einheiten angesehen werden. Dazu kommt noch der Umstand in Betracht, daß die vier letzten Zeilen in B, 4 und C, 4 wörtlich und gedanklich nahezu identisch sind.

Die weitere Zeilenabteilung in A, 1 bedarf keiner Begründung, sie ergibt sich von selbst; nur das sei noch bemerkt, daß Zeile 6 und 7 in A, 1 mit denselben Zeilen C, 6 korrespondieren und sich auf diese Weise gegenseitig sichern.

V. 2 (A, 2) beginnt mit  $\text{בִּי יְיָ אֱלֹהֵי}$ , dem in B, 2  $\text{בִּי יְיָ אֱלֹהֵי}$  und in C, 2  $\text{בִּי יְיָ אֱלֹהֵי}$  entspricht. Desgleichen respondiert der zweizeilige Schluß von A, 2  $\text{לִבְלִית אֶפֶי בְּרַחֲמֵי בְּרִיךְ אֱלֹהֵינוּ}$  mit  $\text{לִבְלִית אֶפֶי בְּרִיךְ אֱלֹהֵינוּ}$  (B, 2) und  $\text{לִבְלִית אֶפֶי בְּרִיךְ אֱלֹהֵינוּ}$  (C, 2). Zeile 3—5 sind singenmäßig abgeteilt und durch Parallelismen, wenn auch nicht an gleicher Stelle, in A, 1; B, 2 und C, 2 gesichert.

V. 3 (A, 3) korrespondiert mit B, 3 (V. 14) und C, 3 (V. 22), hat aber einen überschüssigen Stichos. Ich streiche  $\text{אֱלֹהֵינוּ בְּרִיךְ}$ , welches sich neben  $\text{אֱלֹהֵינוּ בְּרִיךְ}$  auch sehr gut ausnimmt und vielleicht nur ältere, blässere Variante war; es fehlt auch in der Pesito. Es ist aber auch möglich, daß dieser Stichos aus V. 14 (B, 3) herübergenommen worden wurde, wo er in der Tat fehlt.

V. 10 ff. (B, 1 ff.). Höchst künstlich gestaltet sich der Aufbau der beiden folgenden Kolonnen. Das Künstliche tritt besonders hervor in den vier Strophen B, 1, 2 und C, 1, 2. Die Responsion ist hier eine doppelte, vertikale und horizontale:

Zeile 2. B, 1.	$\text{אֶתְּנוּ לָנוּ אֵת חַיֵּינוּ}$
B, 2.	$\text{בְּחַיֵּינוּ לֹא חַיֵּינוּ}$
C, 1.	$\text{בְּחַיֵּינוּ לֹא}$
C, 2.	$\text{בְּחַיֵּינוּ לֹא חַיֵּינוּ}$
Zeile 3. B, 1.	$\text{וְאֵת חַיֵּינוּ חַיֵּינוּ אֵת}$
B, 2.	$\text{אֵת חַיֵּינוּ אֵת}$
C, 1.	$\text{אֵת חַיֵּינוּ חַיֵּינוּ}$
C, 2.	$\text{וְאֵת חַיֵּינוּ לֹא חַיֵּינוּ חַיֵּינוּ}$

Daß hier nur gedankliche Responsion und keine gleichen metrischen Gebilde vorliegen, dürfte, wie ich, jedem einleuchten.



Wie ein roter Faden leuchtet aus allen vier Strophen in deren Mitte (Z. 1) der Satz heraus **אשר יצא את האדם וחי בהם**

„[Rechte], die der Mensch tun soll und dabei lebet“, der einen Protest gegen Menschen- und Kinderopfer enthält und die religiösen Pflichten mit dem Leben in Einklang bringen will. In C. 1 fehlt allerdings dieser Satz in dieser Form, ist aber durch das kurze prägnante **אשר יצא** angedeutet; das **וחי** ergänzt man sich aus dem Zusammenhang von selbst. Daß dieser wichtige programmatische Satz, mit dem Eschiel hier sein Spiel treibt, mit Lev. 18, 5:

**שמעו את הקוה' את מצותי  
אשר יצא אתם האדם וחי בהם**

zusammenhängt, braucht wohl kaum hervorgehoben zu werden.

Zeile 5. B. 1.	<b>וב את שמעוהו וקו' להם</b>
B. 2.	<b>את שמעוהו הלה אשר</b>
C. 1.	<b>את שמעוהו קוה'</b>
C. 2.	<b>את שמעוהו הלה</b>

Während aber die Z. 2—5 in allen vier Strophen doppelt, horizontal und vertikal, korrespondieren, zeigen die Z. 1, 6 und 7 nur einfache, wagrechte Responsion,

Zeile 1. B. 1.	<b>אמרו אמן צדק אמרו אל הקוה'</b>
C. 1.	<b>אמן אמרו את אברהם צדק</b>

wobei freilich diese Zeile, wie angedeutet, von mir ergänzt worden ist. Die Ergänzung stützt sich darauf, daß hier eine Responsion zu Z. 1, B. 1 und im gewissen Sinne auch zu Z. 1, A. 1 erwartet werden muß. Ferner bilden die Ausgänge der vierzeiligen Strophen inkludierende Responsionen zu diesen Zeilen:

Zeile 4. A. 2.	<b>להוציאם אמן צדק</b>
B. 2.	<b>אשר הוצאתם לעולם</b>
B. 1	<b>אשר הוצאתי אברהם לעולם</b>

Mit diesem **אברהם** und **אמן** korrespondiert deutlich **בנים** in Z. 1, C. 2.

Noch eigentümlicher gestaltet sich die wagrechte Responsion in Z. 6—7 der beiden Strophen



B, 1. לִדְעָה לֵאמֹר בְּנֵי הַחַיִּים

לִדְעָה בִּי אֲנִי יְהוָה בְּקִרְבְּכֶם

C, 1. וְהָיוּ לֵאמֹר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

לִדְעָה בִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם

wenn man damit Exod. 31, 18 und 31, 16—17 vergleicht:

אֲנִי אֶת שְׁבִעֵת הַחֹשֶׁבֶת

הַמֵּצִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַחֹשֶׁבֶת

בִּי אֲנִי הָיוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִדְעָה

לִדְעָה אֶת הַחֹשֶׁבֶת בְּרַחֲמֵי

בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַחֹשֶׁבֶת לִדְעָה בִּי אֲנִי יְהוָה בְּקִרְבְּכֶם

Man beachte, daß auch Ezechiel diese Sätze einmal in der zweiten und einmal in der dritten Person wiedergibt, allerdings in umgekehrter Reihenfolge. Daß er sie aber aus dem Exodus entlehnt und seiner Rede als Responsen eingewebt hat, darüber scheint mir kein Zweifel zu sein.

Ganz eigenartige Erscheinungen bieten die Strophen B, 4 und C, 4, die ja zum Teil in ihrer Beziehung zu A, 1 oben schon besprochen worden sind. Die je ersten Zeilen sind bis auf eine Variante (יָדֵי אֶת für יָדֵי) identisch, desgleichen stimmen Z. 4—7 in beiden Strophen dem Sinne nach und vielfach auch wörtlich miteinander überein.

Nicht ganz aber passen in diesen Rahmen die Zeilen 3—5:

לִדְעָה אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל

וְלִדְעָה אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל

Daß Gott schon jetzt in der Wüste beschlossen hätte, die Israeliten später nach ihrem Einzug in das Land der Verheißung unter die Völker zu zersprengen, steht mit der Theorie Ezechiels durchaus im Widerspruch. Freilich ist die Dogmatik Ezechiels oft recht seltsam, wie wir es bald in V. 25—28 sehen werden; ich kann aber die Empfindung nicht abweisen, daß hier auch die Form eine Rolle gespielt hat und daß in C, 4 eine respondierende Strophe zu B, 1 geschaffen werden sollte.

Auffällig ist ferner, daß in den letzten vier Zeilen, die miteinander streng respondieren, die Reihenfolge der Begriffe יָדֵי und יִשְׂרָאֵל, die in der Rede stets eingehalten ist, hier umgekehrt wird.

<sup>1</sup> Allerdings findet sich die umgekehrte Reihenfolge auch Ezech. 5, 6 und Lev. 19, 4.



## B, 4.

וְיָשָׁבְתִי בְּמִשְׁכְּנִי  
וְיָשָׁבְתִי בְּמִשְׁכְּנִי

## C, 4.

וְיָשָׁבְתִי בְּמִשְׁכְּנִי  
וְיָשָׁבְתִי בְּמִשְׁכְּנִי

Vergleicht man aber damit Lev. 26, 45:

וְיָשָׁבְתִי בְּמִשְׁכְּנִי וְיָשָׁבְתִי בְּמִשְׁכְּנִי

so fällt nicht nur das doppelte  $\text{וְיָשָׁבְתִי}$ , sondern auch die umgekehrte Reihenfolge auf, was ja wohl kaum Zufall sein kann.<sup>1</sup>

Die Widerspenstigkeit der Söhne ( $\text{בְּנֵי}$ ), der zweiten Generation in der Wüste, wird von den Kommentaren auf die böse Nachrede der Kundschafter gedeutet. In der Tat hat schon ein alter Psalm diese Stelle so aufgefaßt und paraphrasiert. Ps. 106, 34 ff.:

וְיָשָׁבְתִי בְּמִשְׁכְּנִי	(24)	וְיָשָׁבְתִי בְּמִשְׁכְּנִי
וְיָשָׁבְתִי בְּמִשְׁכְּנִי	(25)	וְיָשָׁבְתִי בְּמִשְׁכְּנִי
וְיָשָׁבְתִי בְּמִשְׁכְּנִי	(26)	וְיָשָׁבְתִי בְּמִשְׁכְּנִי
וְיָשָׁבְתִי בְּמִשְׁכְּנִי	(27)	וְיָשָׁבְתִי בְּמִשְׁכְּנִי

Daß diese Stelle unter dem Einfluß von Ezech. 20 steht, braucht wohl kaum betont zu werden.  $\text{וְיָשָׁבְתִי בְּמִשְׁכְּנִי}$  ist eine Wiedergabe von  $\text{וְיָשָׁבְתִי בְּמִשְׁכְּנִי}$ ; den Übergang im Geiste des Psalmisten bildet Jerem. 3, 19:  $\text{וְיָשָׁבְתִי בְּמִשְׁכְּנִי}$ . Freilich könnte man dies nicht mit Sicherheit erschließen, wenn nicht im Folgenden handgreiflichere Berührungen und Entlehnungen aus Ezechiel vorlägen: So  $\text{וְיָשָׁבְתִי בְּמִשְׁכְּנִי}$  und  $\text{וְיָשָׁבְתִי בְּמִשְׁכְּנִי}$  in B, 4 und C, 4 (V. 16 und 24), dann  $\text{וְיָשָׁבְתִי בְּמִשְׁכְּנִי}$ , welches dem  $\text{וְיָשָׁבְתִי בְּמִשְׁכְּנִי}$  und  $\text{וְיָשָׁבְתִי בְּמִשְׁכְּנִי}$  entspricht. Entscheidend ist natürlich die letzte Zeile  $\text{וְיָשָׁבְתִי בְּמִשְׁכְּנִי}$ ,<sup>2</sup> eine Wendung, die nur in Ezechiel vorkommt und nur aus ihm entlehnt sein kann. Interessant ist die Paraphrase  $\text{וְיָשָׁבְתִי}$  für  $\text{וְיָשָׁבְתִי}$  unter Rückbeziehung auf  $\text{וְיָשָׁבְתִי}$  C 3, (V. 21). Um die Übersicht zu erleichtern, gebe ich auf der danach stehenden Seite in kleiner Schrift die V. 6—24 in drei Kolonnen, wobei ich bemerke, daß die V. 17—19 nur aus Raumrücksichten an unrichtigem Orte stehen.

V. 26—26. Diese wunderlichen Verse haben den Exklaren große Schwierigkeiten bereitet. Der Prophet bezeichnet hier die

<sup>1</sup>  $\text{וְיָשָׁבְתִי}$  kommt nur noch Ezech. 13, 10 und Jer. 3, 3 vor.

<sup>2</sup> Schon FRIEDMAN, BARTHUS und vor ihnen andere lesen  $\text{וְיָשָׁבְתִי}$  für  $\text{וְיָשָׁבְתִי}$ .







Vorschrift „alles was zuerst den Mitterloib durchbricht JHWH zu weihen“ (Exod. 18, 19) als eine schlechte Satzung, wonach man nicht loben kann, weil sie vom Volk mißachtet worden ist und Kinderopfer dargabeneht worden. Diese Verse bilden auch den Übergang zu den Kolamman D und E, worin eine Schilderung von Israels Betragen im heiligen Land und im Exil gegeben wird. Mit V. 32 schließt die Rede. In diesem Schlusssatz drückt sich der Prophet, wie FARNHAM richtig sagt, etwas zweideutig aus: „Was auch in den Sinn kommt, wird nicht geschehen; ihr werdet nicht wie die Völker „Holz und Steine“ verehren“. Letzteres beziehe sowohl Götzen dienst als auch den Tempel in Babylon, den sie bauen wollten; denn in ihm werde JHWH's Geist nicht ruhen — er bleibt Holz und Stein.

Was jetzt folgt, betrifft die Heimkehr aus dem Exil und kann nur nach der Zerstörung des Tempels geschrieben sein. (V. 33—38.) Wollt ihr aber durchaus einen Tempel, so errichtet ihn ausen Hölzen — antwohrt aber dabei meinen heiligen Namen nicht; mir wird ein Tempel auf meinem heiligen Berge errichtet werden. (V. 39—40.) In vier gleichmäßig geformten Sätzen (V. 41—44) wird die Zeit nach der Rückkehr geschildert.<sup>1</sup>

Der gedankliche und strophische Aufbau der Rede läßt sich auf folgende Formel zurückführen:

Überschrift in Prosa. Die Frage: (V. 1—2.)

Einkleidungsstrophe. Die Antwort: 7 (V. 3—4).

Israel in Ägypten und in der Wüste:

Kol. A: 7 + 7 + 7 + 4 (V. 5—9).

Kol. B: 7 + 7 + 3 + 7 (V. 10—16).<sup>2</sup>

Kol. C: 7 + 7 + 4 + 7 (V. 19b—24).

Israel im heiligen Lande und im Exil:

Kol. D: 4 + 7 + 3 (V. 25—29).

Kol. E: 4 + 7 + 3 (V. 30—32).

Israels Heimkehr und Läuterung: 7 + 7 (V. 33—35).

Der Kult in der Fremde und der in Heimat: 7 + 7 (V. 36—40).

In der Heimat: 5 + 5 + 5 + 5 (V. 41—44).

<sup>1</sup> Man beachte in der je ersten Zeile der V. 42—44  $\text{וְיָבִיאוּ אֶת הָעֹלָם וְיָבִיאוּ אֶת הָעֹלָם}$  und in der je zweiten Zeile der V. 42, 43 und 44  $\text{וְיָבִיאוּ אֶת הָעֹלָם וְיָבִיאוּ אֶת הָעֹלָם}$  und  $\text{וְיָבִיאוּ אֶת הָעֹלָם}$ .

<sup>2</sup> Hier folgt die Übergangstrophe: 7 (V. 17—19a).



Diese Rede Ezechiele ist gewiß von großer historischer Bedeutung, denn sie wirft ein scharfes Licht auf die Zustände in Babylon und auf die Parteinagen und Spaltungen im Leben der Exilierten; aber der Aufbau der Rede und der Stil derselben zeigen große Schwächen. Sie ist ganz prosaisch, es fehlt ihr jeder poetische Schwung und jede rhetorische Kraft. Ganz besonders auffallend ist die Art, wie er die drei historischen Perioden schildert. Anstatt die wichtigsten Ereignisse, welche jene Perioden charakterisieren, hervorzuheben, beschränkt er sich auf die schematische Aufzählung und Wiederholung bestimmter Phrasen, welche die Satzungen, Rechte und Sabbate betreffen.

Diese Rede bildet ein Seitenstück zu Jeremias letzter Rede in Ägypten (Jer. Kap. 44). Was ich über jene Rede gesagt, paßt fast wörtlich auch auf diese: „Sie entbehrt jedes großen Schwanges, welcher seinen Reden in der Jugend eigen war, sie ist fast ganz prosaisch und verrät den durch Laiden und Alter niedergebognen Mann, aber die Zuverlässigkeit seiner Überzeugung, gelangt hier in den schlichten Worten geradezu zum Ausdruck wie in den besten Reden und die Art der Komposition ist dieselbe geblieben.“<sup>1</sup>

Sie unterscheidet sich aber dennoch von jener Rede. Ezechiel ist nicht niedergebogen, er sieht und verkündet das Wiederaufleben des Staates. Auch fehlt seiner Rede das, was das Kennzeichen jener Rede Jeremias ist — die Schlichtheit. Sie ist in echt Ezechiel'scher Manier gekünstelt. Aber gerade die Schwächen dieser Rede lassen das Gerippe derselben deutlich hervortreten. Freilich waren in ihr wie in der „Beinorvision“ die Gebirge zerstreut und der Aufbau nicht zu erkennen, so deutlich und scharf auch ihr Schöpfer ihn markiert hat. In der strophischen Gliederung, die ich hier vorlege, kommt er zur vollen Ordnung und gibt uns ein treues Bild des Gedankenganges.

<sup>1</sup> *Die Propheten* I, S. 63.



## Ezechiel Kap. 23.

Eine Rede ganz anderer Art als die in Kap. 20 überlieferte liegt hier vor. Es verlohnt sich, ihre Ursprünge und die Wurzeln ihrer Komposition zu verfolgen. Der erste, der Israel mit der treulosen, ehebrecherischen Frau verglich, ist der Prophet Hosea. Die Rede Hosaeus (2. 4—17) hat Ezechiel vorgelesen und unzweifelhaft anregend auf ihn gewirkt, wobei er allerdings aus ihr keine so deutliche Entlehnungen gemacht hat wie anderwärts, aber Spuren der Verwandtschaft sind vielleicht noch wahrzunehmen, wenn auch nicht mit unserer, so doch mit einer anderen, ältern Rede. (Ezech. Kap. 16) aus der sich die unsrige vormittels Beimengung anderer Elemente erst entwickelt hat.

In Hosea fordert der rechtmäßige Ehegatte die treulose Frau zur Um- und Rückkehr an. Er droht, ihr die nötigen Lebensbedürfnisse, die er ihr gewährt, sowie ihre Bekleidung und den Luxus, den er ihr gespendet hatte, zu entziehen: Brot und Wasser, Wolle und Leinen, Korn, Most und Öl und Silber und Gold; dann sie brachte davon ihre Opfer den Götzen (Ba'alim) dar, für sie legte sie sich Schmuck an, Ringe und Geschmeide, und das Silber und Gold verwendete sie für die Ba'alim. Er will sie auch nicht ausziehen und ihren Liebhabern bloßstellen.

Genau nach demselben Rezept verfuhr Ezechiel, nur daß die einfachen Verhältnisse Palästinas einem gesteigerten Luxus weichen mußten. Korn, Most und Öl reichten für die jugendliche Geliebte nicht mehr aus, es wurden ihr Feinmehl, Öl und Honig gereicht. Als Bekleidung erhielt sie hunte Gewänder (צמר), Schuhe aus ägyptischen Leder (עור), Byssus (רִמָּה) und Seide (קָנָה). Als Schmuck bekam sie Geschmeide, Armepaunen und Halskette, Nasen- und Ohrringe und sogar eine prächtige Krone.<sup>1</sup>

Man sieht, daß Ezechiel nur mutatis mutandis daselbe sagt, was Hosea vor ihm gesagt hat. Er trug nur den veränderten Verhältnissen der Zeiten und Länder Rechnung. Auch ließ er sie die

<sup>1</sup> Vergl. Ezech. 16, 10 ff. und 37 ff.



Gewänder ausziehen, den Schmuck ablegen und vor den Liebhabern nackt und bloß dastehen.<sup>2</sup> Neben Hosen hat noch ein anderer Prophet das Volk unter dem Bilde einer liebenden und dann treulosen Frau behandelt, und zwar wohl auch im Anschluß an Hosen.

Jer. 2, 2: „So spricht JHWH. Ich gedenke der Hald deiner Jugend, der bräutlichen Klobe, wie du mir folgtest in die Wüste, in ein unbebautes Land.

Als Gegenstück dazu:

3, 6ff. Sahet da, was getan hat die Abtrünnige, Israel!

Sie geht hin auf jeden hohen Berg

Und unter jeden grünen Baum und hirt dort.

Ich suchte, nachdem sie all dies getan,

Werde sie zu mir zurückkehren, sie kehrte aber nicht zurück, etc.

Hier in Ezechiel sind nun aus einer treulosen Frau zwei geworden, zwei Schwestern die einander an Buhlerei und Treulosigkeit zu überbieten suchen.

In der Tat taucht schon in Ezechiel Kap. 16, 16 neben der Hauptperson auch die ältere Schwester Samaria auf, aber noch so ganz nebenbei, so daß auch einer jüngeren Schwester (Sodom) gedacht wird — die Hauptperson bleibt aber Juda.

Daraus erwuchs aber nach und nach das Gleichnis von den beiden Schwestern, Oholis und Oholiba, welches hier nun folgt:

(1) וְדָרְדָרָה יָשָׁבָה אֵלַי לֵאמֹר

(2) כֵּן אָמַר שְׁמִי שָׁמַיִם בֵּית אִם אֵתָהּ דָּוָ

(3) וְהָיְתָה בְּמִצְרַיִם בְּנִשְׁדָּתָהּ וְגו'

כִּינָה טַעַם שָׁדָדָהּ וְשֵׁם עָשָׂה דָּוָ בְּמִצְרַיִם

(4) וְהָיְתָה אֵלֶיהָ דְּמוּתָהּ יֵאָהֵל לָכֵן אֵתָהּ

וְהָיְתָה לִי דְמוּתָהּ כִּינָה וְגו'

וְהָיְתָה שְׁמִי אֵלֶיהָ וְהָיְתָה לִי אֵלֶיהָ

(5) וְהָיְתָה אֵלֶיהָ דְּמוּתָהּ

וְהָיְתָה אֵלֶיהָ דְּמוּתָהּ

אֵלֶיהָ אֵלֶיהָ קְדוּשָׁה

<sup>2</sup> Vergl. Hos. 2, 16—17 und Ezech. 16, 22, 14 und 60.



(6) לבושי תכלת שחות וסגנים

בחורי חסד כלם

פרשים רכבי סוסים

(7) ותתן תזנותיה עליהם

מבחר בני אשור כלם

ובכל אשר ענכה

בכל גלוליהם נשמה

(8) ואת תזנותה מטערים לא ענכה

כי אותה שבבו כנעוריה

והמה עשו דדי בתוליה

וישפטו תזנותם עליה

(9) לבן נתתיה ביד מאהבה

בד בני אשור

אשר ענכה עליהם

(10) המה גלו ערותה

בניה ובנותיה לקחו

ואותה בחרב הרע

ותהי ים לנשים

ושמוטים עשו בה

(11) ותרא אחותה אהליבה

והשחת ענבתה סמנה<sup>1</sup>

(12) אל בני אשור 'קרובים

שחות וסגנים' לבושי סכלול

פרשים רכבי סוסים

בחורי חסד כלם<sup>2</sup>

(14) ותוסף אל תזנותיה

ותרא אנשים מחקים<sup>3</sup> על הקוד

צלמי בשדים חקוקים בששר

<sup>1</sup> ותרא אחותה אהליבה MT add. 141.

<sup>2</sup> ענבתה סמנה MT add.

<sup>3</sup> ותרא אנשים מחקים MT add. V. 13: ותרא אנשים מחקים.

<sup>4</sup> ותרא אנשים מחקים MT.



- (15) חטרי אזור במחניהם  
 שהחיו טבולים בראשדם  
 מראה שלשים כלם  
 דמיה בני בבל  
 בשדים ארץ מולדתם
- (16) ותענב עליהם למראה עיניה  
 ותשלח מלאכים אליהם כשדימה  
 (17) ויבאי אליה בני בבל למשכב דורים  
 ויסמאי אחיה בתונותם  
 והטמא בהם ותקע נפשה מהם  
 (18) ותגל תונוהיה ותגל את ערותה  
 ותקע נפשי מעליה  
 כאשר נקעה נפשי מעל אחותה
- (19) ותרגבה את תזנותיה  
 לזכר את ימי נעוריה  
 (20) ותענבה על מלנשותה  
 אשר בשר חמורים בשדם  
 יורמת סוסים ודמם  
 (21) ותפקדי את זמית נעוריה  
 כעשות מסצרים דריך  
 וסעדי שרי נעוריה
- (22) לכן אהליבה בה אמר ארני יהוה  
 הגני מקדי את מארבך עליך  
 את אשר נקעה נפסך מים  
 והבאתים עליך במגיב  
 בני בבל וכל בשדים (23)  
 פקד ישוע וקופ כל בני אשור אותם  
 בחורי הסר פחות וסנגים כלם  
 שלשים וקדואים<sup>1</sup> רכבי סוסים כלם

<sup>1</sup> MT adil שרי שרי

<sup>2</sup> MT, להם

<sup>3</sup> קדוש. I.



(24) ובאו עליך הצן  
 רבב ונלנל ובקהל עמים  
 צנה ומנן וקבע  
 ישימו עליך מניב  
 ונתתי לפניהם משפט  
 ושפטוך במשפטיהם  
 (25) ונתתי קנאתי בך  
 ועשו אותך בחמה  
 אפך ואונך יסרו  
 ואחריהך בחרב הצלי'  
 (26) והפשיטוך את כנריך  
 ולקחו כל תפארתך  
 (27) והשבתי ומתך ממך  
 ואת ועתך מארץ מצרים  
 ולא תשאי עינך אליהם  
 ומצרים לא תזכרי עוד

### Übersetzung.

- (1) Und es ward das Wort JHWH's an mich also:  
 (2) Mosensohnkind, du warst zwei Waisen, Tochter einer Mutter  
 (3) Und sie harten in Ägypten, in ihrer Jugend harten sie;  
 Dort wurden ihre Brüste geduldet, dort ihr jungfräulicher Busen bestattet.  
 (4) Ihre Namen sind: Ohola, die Ältere, und Oheliba, ihre Schwester.  
 Und sie wurden mein und gebaren Söhne und Töchter,  
 Ihre Namen sind, Samaria-Ohola und Jerusalem-Oheliba.  
 (5) Und es harte Ohola unter mir  
 Und lachte mit ihren Israheliten,  
 Mit den Söhnen Assurs, den hohen (Helden),  
 (6) In Purpur gekleideten, Satrapen und Statthaltern,  
 Lauter ausschweifigen Jünglingen,  
 Heltoren hoch an Haß.

1. כל צד וצדך יקח חלקי חבלי בזה אלהים



- (7) Und sie verachtete ihre Hurerei auf sie,  
Ausgesessene Söhne Assurs allzumal  
Und bei allen, mit denen sie hohlte,  
Bei all ihren Tänzern verunstaltete sie sich.
- (8) Und ihre Hurerei aus Ägypten gab sie nicht auf;  
Denn sie hatten sie in ihrer Jugend beschlafen,  
Sie ihres Jungfräulechen Busen gedrückt  
Und ihre Hurerei über sie ausgegossen.
- (9) Darum gab ich sie in die Hand ihrer Buhler,  
In die Hand der Söhne Assurs,  
Mit denen sie gehohlet hatte.
- (10) Sie entblößten ihren Scham,  
Nahmen ihre Söhne und Töchter weg,  
Ein selbst töteten sie mit dem Schwerte  
Und sie ward zum Exempel unter den Weibern  
Und sie vollstreckten das Gericht an ihr.
- (11) Und es sah das ihre Schwester Oholiba  
Und trieb noch verabscheulicher ihre Buhlerei als sie
- (12) Mit den Söhnen Assurs, den nahen (Helden),  
Statthaltern und Satrapen, herrlich gekleideten,  
Reitern hoch zu Roß,  
Lauter anmutigen Junglingen.
- (13) Sie aber trieb weiter ihre Hurerei,  
Sie erblickte Männer eingegraben in die Wand,  
Bilder von Chaldäern, mit Messinge gezeichnet,
- (14) Gehärtet mit Gurten an ihren Hüften,  
Mit herabhängenden Turbanen an ihren Hauptern,  
Insgesamt wie Kriegerleute anzusehen,  
Ein Abbild der Söhne Babels,  
Deren Gehurtsland Chaldaea ist.
- (15) Da hohlte sie am Jense auf das Ansehen ihrer Augen hin  
Und schickte Boten zu ihnen nach Chaldäa.
- (16) Und es kamen die Söhne Babels zu ihr zum Wohlgefall  
Und verunstalteten sie durch ihre Hurerei.  
Und als sie unrein durch sie ward, riß sie sich von ihnen los.



- (18) Und als sie ihre Hurerei offen trieb und ihre Scham enthüllte,  
Da riß sich meine Seele von ihr los,  
Wie sich meine Seele von ihrer Schwester losgerissen hatte.
- (19) Sie aber mehrte ihre Hurerei,  
Indem sie der Tage der Jugend gedachte,
- (20) Und sie bahlte mit ihren Kehrklammern,  
Deren Glied wie das Glied von Eseln  
Und deren Erguß wie der Erguß von Hengsten ist,
- (21) Und so suchtest du die Unzucht deiner Jugend,  
Da die von Ägypten deine Brüste drückten  
Und deinen jungfräulichen Busen betasteten.
- 
- (22) Darum, Oholiba, spricht also der Herr JHWH:  
Siehe, ich erregte deine Liebhaber wider dich,  
Von denen deine Seele sich losgerissen,  
Und bringe sie von ringsum gegen dich,
- (23) Die Söhne Habels und alle Chaldäer,  
Pekod, Scho'a und Ko'a, alle Söhne Assurs mit ihnen,  
Anmutige Jünglinge, alle Statthalter und Sarapen,  
Wagenkämpfer und Helden, hoch zu Roß alle.
- (24) Und es werden zu dir kommen in Haufen,  
Wagen und Räder und Völkermengen,  
Schirmdach, Schild und Helm  
Werden sie rings um dich aufstellen.  
Und ich übertrage ihnen das Gericht  
Und sie werden dich richten nach ihren Rechten.
- (25) Und ich richte meinen Hüter gegen dich,  
Daß sie an dir mit Grimm verfahren  
Deine Nase und deine Ohren werden sie entfernen  
Und dein Oberarm wird durch das Schwerdt fallen.
- (26) Und sie werden dir deine Kleider ausziehen  
Und deine Prachtgemahnde nehmen.
- (27) Und ich werde beendigen deine Unzucht  
Und deine Hurerei aus dem Ägypterlande her,  
Daß du deine Augen nicht mehr zu ihm erhebet  
Und Ägyptens nicht mehr gedenkst.



Der Aufbau der Rede ist recht deutlich. In einer kurzen Einleitung (V. 2—4) werden die zwei Schwestern, die schon in Ägypten ihre Buhlkünste getrieben haben, vorgestellt. Sie wurden beide von ihrem Ehegatten heimgeführt, wie es in Babylon ja möglich war, zwei Schwestern nebeneinander zu heiraten.

Darauf folgt die Geschichte der ältern Schwester, der Oholam-Samarita in drei Strophen (6 + 8 + 8): I. (V. 5—6). Sie wird ihrem Manne untreu und buhlt um die Liebe der heldenhaften Söhne Assurs, lauter anmutiger Jünglinge, Reiter hoch zu Roß.

II. (V. 7—8). Es bleibt natürlich nicht beim Flirten, sie gibt sich allen hin — vergift aber noch echter Art der Buhlerinnen nicht ihrer Jugendliebe in Ägypten.

III. (V. 9—10). Nun folgt rasch die Strafe. Sie wird ihren Buhlen, den Assyrern ausgeliefert. Sie stellen sie bloß hin, nehmen ihr die Kleider weg und töten sie selbst mit dem Schwert.

Die Geschichte der jüngern Schwester Oholiba-Jerusalem ist nur etwas verwickelter, führt aber zu einer gleichen Katastrophe. Formell besteht sie aus sieben Strophen (6 + 3 × 8 + 3 × 8). Die einleitende Strophe korrespondiert mit der gleichen Strophe der Oholam-Geschichte. Die anmutigen Erscheinungen der jugendlichen Krieger haben es beiden Schwestern angetan. Die Einbildungskraft der jüngern ist aber lebhafter; sie verliebt sich in die Heliastgestalten der Chaldäer (V. 14—15). Sie ladet bald die leihhaften Babylonier ein, hat sie aber nach kurzem Liebestausch satt — aber auch ihr Ehegemahl reißt sich von ihr los (V. 16—18). Und wiederum tauchen die Ägypter auf; denn alte Liebe rostet nicht (V. 19—21).

Mit einem Darum wird nun wie oben V. 2 die Strafe eingeleitet. Es kommen die Chaldäer und mit ihnen oder unter ihnen auch die Assyrer, die anmutigen Jünglinge alle hoch zu Roß (V. 22—23). Sie rücken mit Heeresmacht heran und vollführen das Gericht (V. 24—25). Sie berauben sie des Schmuckes und der Kleider und töten sie selbst — so hat die Buhlerei vom Ägypterland her ein Ende (V. 25—27).



Es mögen hier noch einige Bemerkungen folgen, welche die Auslassungen und Umstellungen sowie einige auffallende Übersetzungen rechtfertigen und begründen.

V. 5. עֶרְוָה übersetze ich durch ‚Helden‘ nach dem Vorgange von Ewald, der es mit מִלְחָמָה ‚Krieg‘ zusammengestellt hat. Die Unsicherheit der Überlieferung (es steht dafür V. 23 עֶרְוָה) läßt es als möglich erscheinen, daß hier ein babyl.-assyrl. Wort עֶרְוָה (*kuradu*) vorliegt, wie Paul Haver glücklich vermutet hat.

V. 11\* ist von mir als überflüssig und die Responson zu V. 5 und 9 störend weggelassen worden. Die Umstellung in V. 12 erklärt sich aus den Parallestellen.

V. 10 unterbricht die Erzählung in der dritten Person und scheint eine Glosse zu sein, die möglicherweise von Ezechiel selbst herrührt.

V. 10c halte ich ebenfalls für vom Propheten selbst eingefügt erklärende Glosse.

V. 25a–f scheint mir derselben Kategorie von Glossen anzugehören. Der Prophet Ezechiel, der sich mit der Glossierung des Zephania veranlaßt hat, mag auch am Rande seines eigenen Manuskripts manche dunkle Wendung gedeutet haben. Diese Erklärungen sind dann später in den Text aufgenommen worden und stören so den Sinn und die strophische Gliederung. Der Prophet drückt sich hier dunkel aus: ‚Sie werden deine Nase und deine Ohren entfernen und den Überrest von dir in Feuer verbrennen.‘ Da Jerusalem weder eine Nase noch Ohren hat, so erklärt er es durch ‚Söhne und Töchter‘. Sie wurden Jerusalem verbrennen, aber nicht auch alle Kostbarkeiten, die sie sich aneignen mochten. Dies heißt V. 26, den manchen Kommentaren, weil er kaum nicht in dem Zusammenhang zu passen schien, einfach streichen oder umstellen mochten.



## Psalm 78.

Durch die Beschäftigung mit Ezech. Kap. 20 und die eingehende Kommentierung dieser merkwürdigen Rede bin ich fast zufällig auf den Strophenbau dieses Psalms gestoßen. Die drei respondierenden Verse im Ezechiel

A, 2, 1 (V. 8) וַיִּסְרוּ בִי

B, 2, 1 (V. 10) וַיִּסְרוּ בִי בֵּית יִשְׂרָאֵל בְּמִדְבָּר

C, 2, 1 (V. 21) וַיִּסְרוּ בִי הַמִּצְרִים

waren die Ursache, daß ich das Wort **וַיִּסְרוּ** weiter in der heiligen Schrift verfolgte und dabei in Ps. 78 folgende Verse entdeckte:

V. 17—18.

לְסִדְרֵי עֶלְיֹן כְּעֵץ (17) וַיִּסְרוּ עֹד לְחֵטְא לֹא

לְשֹׂאֵל אֶבֶל לְשֹׂאֵם (18) וַיִּגְמְלוּ אֶל הַלְּבָבִים

V. 40—41.

עֲצֵבְהֶם בִּישׁוּעֵינִי (40) כִּמְעַת יִסְרוּהוּ בְּמִדְבָּר

וְקָדַשׁ יִשְׂרָאֵל הַחַד (41) וַיִּשְׁבּוּ וַיִּגְמְלוּ אֵל

V. 56—57.

וַעֲרֹתַי לֹא עָלִי (56) וַיִּגְמְלוּ וַיִּסְרוּ אֶת אֱלֹהֵים עֶלְיֹן

וְהִנֵּה בְּקֶדֶת רִמְדָּה (57) וַיִּשְׁבּוּ וַיִּגְמְלוּ בְּאֵזְבֵּיבִים

Der respondierende Charakter dieser drei Voregruppen fiel mir sofort in die Augen und ich untersuchte zunächst den Psalm auf seinen Inhalt und fand, daß die Verse jedesmal den Beginn eines neuen Abschnittes markieren; ferner fand ich, daß die Abschnitte mit Ausnahme des zweiten annähernd gleich groß sind. Der erste Abschnitt hat 16 Verse, der dritte 16 und der vierte 17 Verse.

Der zweite Abschnitt zählt 28 Verse, zerfällt aber in zwei Teile, von denen der erste 16, der zweite 8 Verse zählt. Der Beginn des zweiten Teiles ist Vers 32:

כָּל הָאֵל הִמָּאֵר עֹד וְלֹא הָאֵלִים כִּנְפִלְאוֹתָיו

Demnach zerfällt der Psalm in fünf Abschnitte, die nach den massoretischen Versen eingeteilt folgendes Schema ergaben:

$$(16 + 16) + 8 + (16 + 17)$$



Eine weitere Prüfung der respondierenden Versgruppe 56—57 ergab, daß 56a viel zu lang und daß in V. 57 das Wörtchen  $\text{עַל}$  mindestens sehr verdächtig ist, da sonst das Niphal  $\text{עַל}$  fast ausnahmslos mit  $\text{עַל}$  oder  $\text{עַל־}$  konstruiert wird.<sup>1</sup> Ich vermutete daher, daß  $\text{עַל}$  eine Verschreibung für  $\text{עַל־}$  ist, das in der Tat noch im ersten Verse erscheint. Die beiden Verse mögen ursprünglich gelautet haben:

$\text{עַל־} \text{לֹא} \text{עַל־}$	$\text{עַל־} \text{וַיִּסְרֹךְ} \text{אֶת־} \text{אֲבִיהֶם} \text{עַל־} \text{לֵבִי}$ (56)
$\text{עַל־} \text{עַל־} \text{עַל־}$	$\text{עַל־} \text{וַיִּסְרֹךְ} \text{אֶת־} \text{אֲבִיהֶם} \text{עַל־} \text{לֵבִי}$ (57)

Da die überlieferten Verse nicht immer mit den Doppelstichen, die man wohl in der Regel in den Psalmen voraussetzen muß und die in diesem Psalm auch durchgeführt sind, zusammenfallen, so zerlegte ich den Psalm in Doppelstichen, ergänzte wohl auch ausgefallene Glieder und so ergab sich mir

für Abschnitt I (V. 1—19) 18 Doppelstiche:

"	"	II (V. 17—31)	18	"
"	"	III (V. 32—39)	9	"
"	"	IV (V. 40—55)	18	"
"	"	V (V. 56—79)	18	"

im ganzen also 51 Doppelzeilen.

Beim Aufbau dieses Psalms müssen in erster Reihe die Spuren verfolgt werden, die uns die strophische Gliederung an die Hand gibt, weil diese allein uns den beabsichtigten Gedankengang des Verfassers enthüllen kann, wogegen jede andere Einteilung nur aus der zufälligen Betrachtungsweise des Erklärers hervorgeht.

Bei der strophischen Gliederung aber kommt es darauf an, ob diese durch bestimmte Kennzeichen oder durch Überlieferung auf den Verfasser zurückgeht oder ob sie in der Einbildung des Kommentators ihren Ursprung hat. Daß ein scharf beobachtender Erklärer, der sich in den Geist der Dichtung eingelebt hat, oft das Richtige trifft, ist zweifellos — er geht aber ebenso oft irre.

<sup>1</sup> Eine Ausnahme bildet die dunkle Stelle Micha 2, 9.

<sup>2</sup> Genau gerechnet 19, man darf aber wohl eine Doppelzeile für überschüssig ansehen.



Ein höchst lehrreiches Beispiel für diese Tatsache bildet die strophische Gliederung dieses Psalms durch Dumm. Er zerlegt ihn in 21 Strophen von je drei Doppelstichen. Die Summe der Doppelzeiten stimmt also bei Dumm und mir überein. Auch in Bezug der Zeilenabteilung herrscht im großen und ganzen Übereinstimmung und nur in wenigen Fällen weichen wir voneinander ab. In den letzten drei Abschnitten III, IV und V ist die Zeilenabteilung genau die gleiche, nur in den ersten zwei Abschnitten I und II ergeben sich geringfügige Differenzen.

Der große Unterschied zwischen Dumm und meiner strophischen Gliederung besteht aber darin, daß Dumm subjektiv vorgeht und Strophen bildet, wo in Wirklichkeit vom Autor Strophen nicht beabsichtigt waren, wogegen ich nur die Abschnitte als Strophen oder Absätze oder sagen wir als Tiraden bezeichne, von denen ich den Beweis führen konnte, daß sie im Plane des Autors lagen.

Der Übersicht wegen gebe ich neben meinem Texte die Übersetzung Dums mit kleinen Änderungen, die durch ein Sternchen angedeutet sind, und notiere dann die Abweichungen, die sich aus Vergleichung beider ergeben.

## משכיל לאסף

### I.

הִנֵּנוּ אֲנִיכֶם לְאָסֵף פִּי	הִאֲנִיכֶם עָמִי תוֹרֵה	(1) 1
אֲבִינָה חַדְוֹת בְּנֵי קָדִים	אֲפִתְחֶנּוּ בְּמִשְׁלֵי פִי	(2) 2
וְאֲבִיתֵנוּ סִפְרוּ לָנוּ	אֲשֶׁר שִׁמְעֵנוּ וְנִדְעֵם	(3) 3
לְדֹר אַחֲרָיו מִסִּפְרֵם	לֹא נִבְחַד מִבְּנֵיהֶם	(4) 4
וְנַפְלְאוֹתָיו אֲשֶׁר עָשָׂה	תְּהִלֹּת יְהוָה וְקוֹחוֹ	5
וְתוֹרָה שֶׁם בִּישָׁרְאֵל	רָקִים עֲדֹת בִּיעָקֵב	(5) 6
לְהַדְרֵם לְבִנְהֵם	אֲשֶׁר צִוָּה אֶת אֲבִיתֵנוּ	7
יִקְרְאוּ יִסְפְּרוּ לְבִנְהֵם	לְמַעַן יִדְעוּ בְּנֵים יִלְדוֹ	(6) 8
וְלֹא יִשְׁכַּחוּ מַעֲלָלֵי אֱלֹהִים	וְשִׁמְנוּ בְּאַלְהֵיהֶם בְּהִלָּם	(7) 9
וְהָיָה סוֹדֵם וְמוֹדָה	וְלֹא יִהְיֶה כְּאֲבוֹתָם	(8) 10
וְלֹא נִאֲמָרָה אֶת אֵל יִלְדֵינוּ	וְהָיָה לֹא הָבִין לִבּוֹ	11

<sup>1</sup> MT add. אֲנִיכֶם פִּי

<sup>2</sup> MT add. עָמִי תוֹרֵה

<sup>3</sup> V. 9 lautet in MT: :

יִקְרְאוּ יִסְפְּרוּ

בְּנֵי בְנֵים יִלְדוֹ



ובתורתו מאט ללכת	לא שמרו ברית אלהים	12 (10)
ונפלאותיו אשר הראם	וישכחו עלילותיו	13 (11)
בארץ מצרים שדה צפן	גור אבותם נשה פלא	14 (12)
ויצב סים כמו מר	בקע ים ויעבירם	15 (13)
וכל הלילה באור אש	ינתם כענן יומם	16 (14)
וישק כהנמה (על)רבה	יבקע צורם במדבר	17 (15)
וחדד כהרות סים	ויצא נזלים מפלע	18 (16)

## II.

למרות עליון בציה	וחסיפי עור לחסא לו	1 (17)
לסאל אכל לפשם	וינסו אל בלבבם	2 (18)
היכול אל לערך שלחן	ודברו באלהים אמרו	3 (19)
ונחלים יפצמו (במדבר) <sup>1</sup>	וק חכה ציר ודכו מים	4 (20)
אם יכן שאר לעמי	דגם לחם יוכל תת	5
(נאפו חרה מאד)	לבן שפע יהוה ויתעבר	6 (21)
וגם אף עלה בישראל	ואש נשקה בדיקב	7
ולא בטחו בישועתו	כי לא האמינו באלהים	8 (22)
ודלתו שמים פתח	ויצו עחקים בטעל	9 (23)
ודגן שמים נתן למ	ויסטר עליהם מן לאכל	10 (24)
צידה שלח להם לשבע	לחם אבדים אכל איש	11 (25)
דגה בעז תימן	ישע קדים בשמים	12 (26)
ובחול ימים עף בנף	ויסטר עליהם כעפר שאר	13 (27)
סביב למשבנותיו	ויפל בקרב מחנהו	14 (28)
ותאותם יבא להם	ויאכלו וישבעו מאד	15 (29)
עד אכלם בפיהם	לא ורו מתאותם	16 (30)
ואף אלהים עלה בהם	(ודא יהוה ויתעבר)	17 (31)
ובחורי ישראל הכרית	והדת במשמעתם	18

## III.

ולא האמינו בנפלאותיו	בכל זאת חסאנו עור	1 (32)
ישנותם בבהלה	וכל ביבול ימיהם	2 (33)
ושבו וסחרו אל	אם הרים וירשונו	3 (34)
ואל עליון נאלם	יחסרו כי אלהים צורם	4 (35)
ובלשונם יגובו לו	ויפתחו בפיהם	5 (36)

<sup>1</sup> Nach Galat und Deut.<sup>2</sup> Hier ist aus V. 10 herübergenommen.



ולא נאמני בבדיתו	וילכס לא נבין עמו	(37)	6
יכפר עין ולא ישחית	הוא רחום וחנון	(38)	7
ולא יקר כל חסותו	והרבה להשיב אפי		8
רוח חולד ולא ישוב	יזכר כי בשד המה	(39)	9

#### IV.

יעצבוהו בי שימון	כמה ימרוהו במדבר	(40)	1
וקדוש ישראל תתן	וישובו וינסו אל	(41)	2
יום אשר פדם בני צר	לא זכרו את ידו	(42)	3
וספתו בשדה צנן	אשר יסם במצרים אתותיו	(43)	4
ועולתם כל ישתין	ידבק להם אדמתם	(44)	6
תצדיע ותשחיתם	ישלח בהם ערוב ראכלם	(45)	6
ותעם לארבה	יתן לחסיל יבולם	(46)	7
תקטותם בתנמל	יהי ככרד נפנם	(47)	8
ותקטותם לרשעים	יטעו לכרד בערים	(48)	9
עברתו ועם יצדה	ישלח כס חרן אפי	(49)	10
יפלים עתים לאפו	משלחת מלאכי רעים	(50)	11
וזהם לרוב המנוח	לא חשך ממת נפשים		12
ראשית אונים באהלי חם	וק כל כבוד במצרים	(51)	13
ותעם בעור כמכר	הסע בגאון עמו	(52)	14
ואת ארבותם כמה הם	ותחם לבטח ולא פחדו	(53)	15
הר זה קנתה ימנו	ויבאם אל גבול קדשו	(54)	16
ותפלים בחבל נחלה	ותרש מפניהם ימים	(55)	17
וכלו שבני ישראל	ותשכן באהליהם		18

#### V.

ועדתו לא שמר	וימרו את אלהים עליון	(56)	1
טופכו בקשת רמית	וינסו אל ובערו באבותם	(57)	2
ובפסילתם יקראוהו	יעצבוהו במכותם	(58)	3
ויבאם מאד בישראל	שבע אלהים ותעבר	(59)	4
אהל שכן באדם	הטש משכן שלו	(60)	5
ותפאדתו ביד צר	ותן לשבוי עו	(61)	6
ובנחלתו ההעבר	והטעו לחרב עמו	(62)	7
ובתלותו לא תוללו	שדדו אכלה אש	(63)	8
ואלמניתו לא תבשרו	שעזו בחרב נפלו	(64)	9



כבוד סתרון מין	ויקץ כישן אדני	(65)	10
חרפת עולם נתן לנו	ויך צריו אחר	(66)	11
ובשבט אפרים לא נחר	רמאם באהל יוסף	(67)	12
את הר ציון אשר אהב	ויבחר אהל שבט דוד	(68)	13
כארץ יסדה לעולם	ויבן בני דמים מקדשו	(69)	14
ויבחר ברור עבדו	ורמאם בשאול ממלך	(70)	15
מאחר עלות הבאי	ויקחה ממכלאות צאן	(71)	16
ובישראל נחלתו	לרעות בעמק עמו		17
ובתבנית כפי ידום	וירעם כחם לבבו	(72)	18

## Erster Abschnitt.

- 1 (1) Hört, mein Volk, auf meine Lehre,  
Neigt das Ohr zu meinen Worten,
- 2 (2) Laßt den Mund zum Spruch mich öffnen,  
Spracheln Babel aus der Fesseln,
- 3 (3) Die wir hörten und verstanden,  
Die die Väter uns erzählten.
- 4 (4) Nicht verhehlten wir's den Söhnen,  
Wir erzählten es spätem Nachwuchs,
- 5 Jähres Ruhmeswerk und Stärke  
Und die Wunder, die er tat,
- 6 (6) Wie er Zeugnis schuf in Jakob,  
Thora gab in Israel,
- 7 Die er auftrug unseren Vätern,  
Kundzumachen ihren Söhnen.
- 8 (8) \* Damit es die Nachgeborenen lernen,  
Ihren Söhnen zu erzählen,
- 9 (9) Ihr Vertrauen auf Jahwe setzen  
Und sein Werk nie nicht vergaßen.\*
- 10 (8) Nicht wie ihre Väter würden,  
Ein Geschlecht, rebellisch, trotzig.
- 11 Ein Geschlecht, das Herra nicht fess war  
Und des Geist nicht treu zu Gott hielt;\*
- 12 (10) Hielt nicht Jahwes Band und wollte  
Nicht in seiner Thora wandeln.
- 13 (11) Sie vergaßen seine Taten  
Und die Wunder, die er wohl that.



- 14 (12) Wunder tat er vor den Vätern  
In Ägypterland, um Zamo,  
15 (13) Ließ sie durchs geteilte Meer gehn,  
Stante Wasser einem Damm gleich,  
16 (14) Führt' er Tage sie durch die Wolke,  
Jede Nacht durch Feuerschein,  
17 (15) Spaltete in der Wüste Felsen,  
Ließ die Steppen Fluten trinken,  
18 (16) Brachte Hache aus den Steinen,  
Ließ wie Ströme Wasser stürzen.

### Zweiter Abschnitt.

- 1 (17) Doch sie sündigten und reisten  
Nach den Hühnern in der Steppe,  
2 (18) Sie versuchten Gott im Herzen,  
Speise fordernd, die sie nicht kochten,  
3 (19) \*Sie redeten wider Gott und sprachen:  
„Kann Gott einen Tisch aufrichten?“  
4 (20) \*Sieh, er schlug den Stein, da flossen Wasser  
und Bäche strömten [in der Wüste]:  
5 Wird er Brot auch geben können  
Oder Fleisch dem Volke verschaffen?  
6 (21) Darum [maßerte der Hühner]  
Jahwe hörte es, bräute über,  
7 Feuer glühte gegen Jakob,  
Zorn stieg gegen Israel auf,  
8 (22) Weil sie nicht an Jahwe glaubten,  
Nicht auf seine Hilfe trauten.  
9 (23) Er gebot den Wolken drohen,  
Öffnete des Himmels Türen,  
10 (24) Regnet' auf sie Mannaspeise,  
Himmels Brotkorn gab er ihnen,  
11 (25) Brote der starken Engel aß man,  
Zehrung schickte er hin zur Sättig.  
12 (26) Und den Ost im Himmel aufstehen,  
Führt' er in Kraft den Süd herbei,  
13 (27) Regnet' ihnen Fleisch wie Staub,  
Vögel gleich dem Sand des Meeres,



- 14 (28) Warf sie mitten in sein Lager,  
Kings an seine Wohnung hür.  
15 (29) Und sie aßen überant sich,  
Ihr Gelüsten brucht' er ihnen.  
16 (30) Doch als noch die Speise im Munde,  
\* Ihm Gelüsten noch nicht überdrüssig,  
17 [Da sah Jahwe und brauste über]  
(31) Und Gottes Zorn stieg auf sie auf,  
Viele ihrer Starken würgte er,  
Streckte Israels Jugend nieder.

## Dritter Abschnitt.

- 1 (32) Tentamen sündigten sie weiter,  
Glaubten nicht an seine Wunder:  
2 (33) So ließ er wie Hauch ihr Leben  
Schwinden, ihre Jahr' in Herecken  
3 (34) Schlag er hin, so fragten sie,  
Suchten echnelltscheit nach Gott.  
4 (35) Dachten dran, ihr Fels sei Jahwe  
Und der Höchste ihr Erlöser,  
5 (36) Und betörten mit dem Mund ihn,  
Legen ihm mit ihrer Zunge,  
6 (37) Wo ihr Herz doch nicht zu ihm hielt,  
Seinem Bund sie untren waren.  
7 (38) Er, barmherzig, [ließ sie nicht],  
Schuldvergebend folgte er nicht,  
8 Hielt gar oft den Zorn zurück,  
Ließ nicht los den ganzen Grimm,  
9 (39) Dachte dran, daß Fleisch sie seien,  
Hauch, der geht und nicht zurückkehrt.

## Vierter Abschnitt.

- 1 (40) Wie viel reisten in der Wüste,  
Krankten sie ihn in der Steppe,  
2 (41) Wider Gott vorauehend und den  
Hölligen Israels betrübend  
3 (42) Ungedank der Hand, des Tages,  
Wo er sie vom Feind befreite!



- 4 (43) Zeichen tat er in Ägypten,  
Wunder im Gefilde Zorns,  
5 (44) Wandelt' ihre Nil' in Blut  
Ihre Uebe, nicht zu trinken,  
6 (45) Sandte Fliegen, sie zu freesen,  
Frösche auch, sie zu verderben;  
7 (46) Gab dem Fresser ihr Gewächs  
Und der Heuschreck' ihre Arbeit,  
8 (47) Schlag mit Hagel ihren Weinstock  
Und mit Reif die Sykamoren,  
9 (48) Übergab der Pest ihr Vieh  
Und den Seuchen ihre Herden.  
10 (49/50) \*Er bahnt dem Zorne einen Weg,  
Er schickt auf sie die Glut des Zornes  
11 Mit Überwallen, Grimm und Drangsal,  
Schickt also Sendung böser Engel,  
12 Halt nicht zurück vom Tod ihr Leben,  
Gibt ihre Seele preis der Pest,  
13 (51) Schlag die Erstgeburt Ägyptens,  
Mannheits Erstlinge bei Ham,  
14 (52) Ließ sein Volk wie Schafe wandern,  
Führt' in Wästen sie wie Herden,  
15 (53) Leitete sie frei von Schrecken —  
Doch die Feinde barg das Meer.  
16 (54) Brachte sie zum heiligen Lande  
Aufs Gebirg, das er gewann,  
17 (55) Trieb vor ihnen Völker aus,  
Taltte mit der Schwur ihr Erbe,  
18 Ließ in ihren Zelten wohnn  
Israels [gesamte] Stämme.

#### Fünfter Abschnitt.

- 1 (56) \*Dennoch reizten sie den Hohenoten  
Und bewahrten nicht sein Zeugnis,  
2 (57) \*(Gott vernehmend), treulos wie die Väter  
Wandten sich, ein schlechter Bogen,  
3 (58) Brachten ihn in Zorn mit Hohen,  
In Erdferung mit Bildern.



- 4 (59) Jahwe hört' es, brauste über,  
Israhel verwarf er gar,  
5 (60) Ließ das Wehwehzt Silon führen,  
Wo er wohnte in der Menschheit,  
6 (61) Gab gefangen seine Stärke,  
Seine Ehr' in Drängers Hand;  
7 (62) Überließ sein Volk dem Schwerte,  
Auf sein Erbeährte er;  
8 (63) Seine Mannschafft fraß das Feuer,  
Nochkeit hatte nicht die Jungfrau,  
9 (64) Priester fielen durch das Schwert,  
Unbewohnt von ihren Wittwen,  
10 (65) Wie vom Schlaf erwachte Jahwe,  
Wie ein Held, den Wein bezwungen.  
11 (66) Gab nun seinen Gegnern Schläge,  
Ewige Schand' gab er ihnen,  
12 (67) Da verwarf er Josephs Zelt,  
Wählte Ephraim nicht länger,  
13 (68) Dafür wähl' er Judas Stamm,  
Zions Hügel, den er liebt,  
14 (69) Schuf sein Haus gleich Erd und Himmel,  
Die auf ewig er gegründet!  
15 (70) [Und verwarf den Saul als König],  
Wählte David seinen Knecht.  
16 Rahm ihn von der Schaaf' Hürden  
(71) Holte ihn von den Säugenden,  
17 Jakob nun, sein Volk, zu wählen  
Und sein Erbe Israhel;  
18 (72) Der hat sie gar fromm geweidet,  
Sie mit kluger Hand gehütet!

Der Gedankengang des Psalms ist recht eigenartig, er schließt sich bezüglich der Reihenfolge in keiner Weise der historischen Überlieferung an wie etwa Ps. 105, sondern ist im ganzen etwas sprunghaft und greift oft auf Dinge zurück, die man als erledigt ansehen konnte.

Abschnitt I (V. 1—16) enthält die Aufforderung des Dichters, seinen Worten zu lauschen und die Schilderung der geschichtlichen Ereignisse aus der Vorzeit zu vernehmen. Daraus werde man lernen,



auf Gott zu vertrauen und nicht in die Fehler der Vorfahren zu verfallen, welche den Bund Gottes nicht beachtet, seine Bahn nicht gewandelt und alle Wandertaten vergessen hatten. Und doch waren in Angesicht ihrer Vorfahren Wunder in Ägypten geschehen (was für Wunder wird nicht gesagt, der Plagen und des Auszuges nicht gedacht); dann folgt die Erzählung von der Spaltung des Meeres, von dem Strauen des Wassers gleich einem Damm, von der Führung in der Wüste durch die Wolke bei Tag und die Feuersäule bei Nacht, endlich die von der Spaltung des Felsens in der Wüste, dem Trinkwasser entsprönte.

Abschnitt II (V. 17—31) beginnt mit den *respondierenden* Versen und schließt sich insofern Strophe I an, als darin unter Hinweis darauf, daß Gott aus dem Felsen Wasser fließen ließ, an ihn die Forderung gerichtet wurde, einen Taul in der Wüste aufzurichten und Brot und Fleisch zu gewähren. Darauf folgt die Schilderung des Manna und der Wachteln und der bösen Folgen dieser Götze.

Abschnitt III (V. 32—39). Diese Halbstrophe beginnt wieder, wenn auch nicht mit genau *respondierenden* Versen, so doch mit Sünde und Unglauben, und sagt: Sie sündigten trotz allem stets wieder und glaubten nicht an Gottes Wunder; kam Unheil über sie, suchten sie wohl Gott auf, aber nur mit dem Mund, nicht mit den Herzen — Gott aber verzieh immer wieder. Diese allgemein gehaltene Halbstrophe durchbricht die historische Erzählung. Auffällig ist aber auch, daß hier nur 9 Zeilen (gegen 18 der übrigen Abschnitte) sind. Ich möchte dabei die Vermutung aussprechen, daß der Dichter vielleicht die Absicht hatte, eine Geschichte der alten Zeit zu liefern, die strophisch so beschaffen war, daß nach je zwei Strophen von je 18 Zeilen diese Halbstrophe, als eine Art Refrain, gefolgt war. Ist er mitten in seiner Arbeit erlahmt oder sind die übrigen Strophen verloren gegangen? — das können wir natürlich nicht wissen.

Abschnitt IV beginnt mit einem Hinweis auf Abschnitt II und Abschnitt I. Die beiden ersten Verse 40—41

יְהוָה יִשְׁמַר  
הַיָּמִים וְיִשְׁמַר  
הַיָּמִים וְיִשְׁמַר

יְהוָה יִשְׁמַר  
הַיָּמִים וְיִשְׁמַר  
יְהוָה יִשְׁמַר



weisen deutlich zurück auf V. 17—18:

לְכִיָּה עֲלֶיךָ בָּצִיָּה	וְיָשִׁיבוּ עֹד לְחַצְצָא לוֹ
לְשׂוֹאֵל אֶת לִשְׁתָּה	וְיָנִסוּ אֶל בְּלִבָּהּ

Daß dem so sei, hat schon der alte Psalmist erkannt in Ps 100 12—14.

לֹא חָבֵא לַעֲצֻזָּה	מִדֶּחַ שִׁשְׁתֵּי מַעֲשָׂיו
וְיָנִסוּ אֶל בִּישׁוּסָיו	וְיִקְרְאוּ חֲמֹה בְּמִדְבָּר
וְיִשְׁלַח רֶחַק בִּישְׁתָּהּ	וְיִתֵּן לָהֶם מִאֲלֵתָם

Mit den folgenden zwei Versen 42—43:

יֵם אֲחֵר שִׁבָּה טַי צִי	לֹא וְכָרִי עֵד אֶת יָדוֹ
וְסוֹפְתָיו כְּשֶׁחֶה צִפֹּן	אֲחֵר שֶׁם בְּסֻצִּירִים מִיְּדוּתָיו

greift er auf den ersten Abschnitt V. 11—12 zurück:

וְנִסְלַאֲתִיו אֲחֵר יָדָם	וְיִשְׁכַּחַי עֲלֵיהֶם
בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִדְּרַגְצִין	וְנִרְאִים עֲשֶׂה מִלֵּא

Die Wunder, die er in Ägypten vollbrachte, insbesondere die Plagen, welche zum Auszug aus dem Lande der Sklaverei geführt hatten, sowie der Auszug selbst waren oben im ersten Abschnitt übersprungen worden.

Über nimmt er unter Hinweis auf die in Ägypten vollbrachten Wunder, die er fast mit denselben Worten wie oben zum Ausdruck bringt, die Schilderung der Plagen auf (V. 44—51) und schließt mit der Plage der Erstgeburten (חַסֵּד אֵימָה בְּיָמָיו).

Was er hier schildert, ist nicht wirkliche Erzählung sondern, Reminiscenz: Sie gedachten nicht seiner Macht etc. Erst dann (V. 52—55) folgt die weitere Schilderung des Zuges durch die Wüste und des Einzuges in das Land der Verheißung.

Abschnitt V beginnt wieder mit den respondierenden zwei Zeilen, schildert die Treulovigkeit der Israeliten im heiligen Lande, den Untergang des Heiligtums in Siloh und schließt mit dem Zusammenbruche der Pharaonitischen Hegemonie und der Begründung der Davidischen Dynastie.

Wenn man diesen Psalm für sehr alt halten dürfte, wofür ja die Erwähnung von Siloh sprechen würde, könnte man glauben,

<sup>1</sup> Dazu vgl. V. 7 und 11.

<sup>2</sup> Ob man unter diesen Umständen in dem dunklen Worte ein Verbrechen für *חַסֵּד* vermuten darf in dem Sinne „Geldes vorbringen vor“ lauer Verführungssucht.



daß hier ein abgeschlossenes Ganzes zur Verherrlichung der Davidischen Dynastie vorliegt. Der Stil und die Sprache scheinen mir aber für eine ziemlich späte Abfassungszeit zu sprechen. Dann bleibt es aber auffällig, warum der Psalm hier abbricht, und ich verweise zur Erklärung dieser Tatsache auf die oben zur dritten Halbstrophe ausgesprochene Vermutung.

Es bleibt noch übrig, die Ergänzungen und Weglassungen, zum Teil in Übereinstimmung mit Dnm, zum Teil aber abweichend von ihm, zu begründen. Schon oben wurde darauf aufmerksam gemacht, daß die dreizeiligen Strophen bei Dnm vielfach gar keine Berechtigung haben, weil sie keine Sinnesabteilungen bieten und auch sonst keine strophischen Kennzeichen aufweisen. Jeder kann dies an der beigefügten Übersetzung beobachten und ich halte es für überflüssig, dies noch besonders zu behandeln und zu beweisen.

Dagegen müssen andere Differenzen hier besprochen werden: V. 6 (Z. 8) habe ich  $\text{p}^{\text{m}} \text{m}$  gestrichen, wogegen Dnm es stehen läßt und aus  $\text{m}^{\text{m}} \text{m}^{\text{m}}$  eine besondere Zeile bildet, was kaum zulässig ist. Die Worte  $\text{p}^{\text{m}} \text{m}$  können aber sehr wohl als Glosse von V. 4 herübergenommen worden sein.

V. 7. (Z. 9). Ebenso habe ich  $\text{m}^{\text{m}} \text{m}^{\text{m}}$  nach dem Vorgange von Bartholz und anderen gestrichen, wogegen Dnm daraus wieder einen Stiches bildet, was nicht gut angeht. Die Phrase könnte leicht aus anderen Stellen eingefügt worden sein.

V. 9 habe ich nach dem Vorgange von Bartholz und anderen mit schwerem Herzen gestrichen, weil, wie Hraun mit Recht bemerkte, darin drei Worte vorkommen, die sich auch in V. 57 finden, und weil auch in der Schlußstrophe noch von den Ephraimiten die Rede ist — der Vers steht aber ohne jeden Kontakt.<sup>1</sup> Will man ihn behalten, so kann man V. 5a (Z. 5) streichen.

V. 12 (Z. 3) streicht Dnm ohne triftigen Grund.

<sup>1</sup> Auch Dnm setzt sich für die Echtheit des Verses mit guten Gründen ein.  
Hraun Kollmeier, L. A. Kopp & Sargent. TEIL II.



V. 21 (Z. 6) hat Dnm recht, einen Stichos zu ergänzen, er ergänzt ihn aber an unreechter Stelle:

Darum [erzürnte sich der Höchste]

Jahwe hört's, er brauste über.

Ich dagegen habe vorgeschlagen:

וַיִּזְעַק מִן הַמָּוֶה

כִּי יָדָעְתִּי כִּי יִשְׁמָע

und zwar deshalb, weil man zuerst etwas Ärgerliches hört und erst dann in Zorn gerät und nicht umgekehrt. Vgl. weiter unten zu V. 31.

V. 30 streicht Dnm וַיִּזְעַק מִן הַמָּוֶה כִּי ebenfalls ohne Grund, dagegen füge ich in V. 31 וַיִּזְעַק מִן הַמָּוֶה hinzu, was ein Seitensstück zu V. 21 bildet.

V. 55 habe ich mich dem Vorschlage Dnm's angeschlossen.

V. 56 streicht Dnm וַיִּזְעַק מִן הַמָּוֶה, wogegen ich וַיִּזְעַק מִן הַמָּוֶה für וַיִּזְעַק in den folgenden Vers einbringe.

V. 70 (Z. 15) habe ich mich dem gewiß richtigen Vorschlage Dnm's angeschlossen.

Nach Abschluß der Untersuchung hielt ich es für notwendig, die strophischen Versuche früherer Forscher zu prüfen und ihr Verhältnis zu meinem Versuche festzustellen. Franz Delitzsch, dieser gründliche Kenner des Hebräischen und feinsinnige Exeget, sagt über die strophische Einteilung dieses Psalms folgendes: „Das Ganze zerfällt in zwei Hauptteile: V. 1—27 und 28—79. Der zweite geht von dem Gott versackhorischen Undank des Israhel der Wüste zu dem des Israhel Kanaans über. Immer je drei Strophen bilden eine Gruppe.“ Man wird nach meiner Gliederung diese Einteilung als unzutreffend bezeichnen müssen, schon aus dem Grunde, weil die respondierenden Anfänge der Abschnitte bei Delitzsch stets inmitten der von ihm postulierten Gruppen stehen. Die Gruppen<sup>1</sup> bei Delitzsch bilden keine gedanklichen Einheiten, umsoweniger die Strophen, welche auch bezüglich der Zeilenzahl variieren.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 1 Vers 1—11; II 12—26; III 26—37; IV 38—49; V 50—59; VI 60—72.

<sup>2</sup> Sieben Strophen haben je acht, sieben je neun, drei je 10 und eine 11 Zeilen.



Ob. A. Barnes teilt diesen Psalm in vier Teile ein, von denen jeder aus 10 Doppelzeilen besteht. Um dies zu erzielen, hat er nicht weniger als 41 Doppelzeilen (also mehr als die Hälfte des Psalms) gestrichen, indem er die V. 40—48, 51, 55 als Einschub eines Editors aus einem alten Gedichte über die ägyptischen Plagen, die V. 4b—7a, 10—11, 56b als legalistic und die Verse 15, 21—22, 25, 26—30a, 36—37, 49—50, 58—59, 62, 65—66, 69, 71c—72 als expansive Glossen bezeichnet.

Dieses Vorgehen ist höchst willkürlich und ganz unwissenschaftlich. Das heißt man Psalmen 'machen' und nicht Psalmen 'kommentieren'. Gegen die subjektiven Ansetzungen Barnes spricht schon der Umstand, daß der Psalm nach meiner Einteilung in seiner jetzigen Form aus fünf Teilen besteht  $(18 + 18) + 9 + (15 + 18)$ . Daß durch zufällig hinzugefügte Glossen ein solches Gebilde entstehen könne, muß als ganz unmöglich erklärt werden. Ausdrücklich muß aber anerkennend hervorgehoben werden, daß die Anfänge der Teile II, III mit den von mir festgestellten ganz und der von IV nahezu übereinstimmen. Der Umstand, daß auch V. 40 mit der gleichen Wendung beginnt, läßt Barnes es nahelegen müssen, daß in dieser Wendung eben das Leitmotiv des Psalms liegt, und er dürfte schon deshalb hierin nicht den Einschub eines spätern Editors vermuten.

Dieselbe Methode wendet Herr Barnes auch auf andere Psalmen an. Ich will hier nur noch ein Beispiel anführen:

Ps. 105 habe ich in meinem Buche *Komposition und Strophenbau* (Bibl. Stud. III. S. 59 ff.) behandelt. Der Psalm besteht nach meiner Annahme aus einer fünfzeiligen Einleitung und vier Strophen zu je 10 Distichen. Sinn und Strophenik forderten im ganzen die Umstellung zweier Verse, sonst blieb der überlieferte Text intakt. Abgesehen von den einleitenden Zeilen, bietet Barnes statt vierzig nur 24 Doppelzeilen, aus denen er sich 12 Strophen bildete. Das Übrige (16 Doppelzeilen) wird als Zusätze und Glossen gestrichen, weggelassen werden V. 12,<sup>1</sup> 13 und 15. Die Streichung dieser Verse

\* Vers 13 wird auch von Doms ohne ausreichenden Grund als Glossa erklärt.



laßt sich in keiner Weise rechtfertigen. Wenn man in meiner Schrift S. 64 den Kommentar zu diesen Versen vergleicht, wird man sehen, wie diese Verse aus der pentateuchischen Vorlage herausgearbeitet wurden, und wird erkennen, daß jede Änderung des Textes hier einen gewaltthätigen Eingriff in die gute alte Überlieferung bedeutet.

Auch V. 22 wird ganz ohne Grund weggelassen und von den Versen 24 und 25 der je zweite Stichus gestrichen. Und hier lehrt der Kommentar, daß die beiden Halbverse aus der Vorlage stammen und an ihnen nicht gerührt werden darf. Das Gleiche ist der Fall mit den je zweiten Halbversen von V. 29 und 30. Auch die Weglassung von V. 28 und der Verse 32–43 beruht auf Willkür.

Wiederum muß die Haltlosigkeit der Bunsenschen Kritik daran erkannt werden, daß der Psalm mitbeles und ohne nennenswerthe Änderungen ein absolut klares, durch Inhalt und Resonanz gekennzeichnetes Strophengebilde zeigt: (5 + 10 + 10 + 10 + 10), ein Gebilde, das die Richtigkeit der von Bunsen postulierten Urforn vorausgesetzt, durch Glosseu, die systemlos zugefügt worden sind, nicht hätte entstehen können. Durch dieses Gebilde hat sich der Verfasser diesen Psalmus gegen keltische Freibeuterel verwehrt.

## A n h a n g.

Psalm 78 mußte zu einer gründlichen Untersuchung von Jer. Kap. 7 und der damit zusammenhängenden Prophetiezeilungen in den Kap. 17, 22 und 26 führen. Natürlich wurde da wieder die Frage nach der Echtheit dieser Abschnitte auf, die in jüngster Zeit mit allzugroßer Sicherheit verneint worden ist. Ich begnüge mich für jetzt mit der Bemerkung, daß die Akten über diese Frage keineswegs als geschlossen zu betrachten sind, wie ja in der That die ältern Exegeten die Stücke fast durchwegs für echt erklären und unter den jüngern noch gewichtige Stimmen für deren Echtheit eintreten.

Daß Jeremia nicht nur Gedichte gemacht hat, sondern zum Volke ganz verständlich reden wollte, scheint mir sicher zu sein und



Diese Stücke können in der Tat solche Volksreden sein, die er an verschiedenen öffentlichen Orten gehalten hat. Daß der Kern dieser Reden echt ist, wagt niemand zu bezweifeln, da ja einer dieser Reden wegen dem Jeremia der Prozeß gemacht wurde, der ihm fast das Leben gekostet hätte. Am meisten wird die Echtheit der Rede Kap. 17, 19—27 bezweifelt, weil darin von der Sabbathheiligung gesprochen wird und man sich gewöhnt hat, solche gottesdienstliche Dinge möglichst spät anzusetzen — gewiß nicht immer mit Recht. Die Sabbathheiligung ist nicht nur ein religiöses, sondern auch ein soziales Problem und man kann die Tragweite solcher Reden, welche sich auf dieses Problem beziehen, erst dann beurteilen, wenn man feststellt, welchen Motiven sie entsprungen sind. Außerdem ist zu beachten, daß in diesen nach einem gewissen Schema geforderten Reden nicht der Sabbat allein behandelt wird, sondern eine Reihe anderer sozialer Fragen, von denen in der Tat der Bestand eines Staates abhängig ist, und zu denen gehört ohne Zweifel mit Rücksicht auf die arbeitende Klasse die Sabbathheiligung.

Diese Reden bekunden ein systematisches und furchtloses Agieren Jeremias für seine Überzeugung. Er tritt im Tempel auf und verkündet dessen Zerstörung (Kap. 7), dann erscheint er vor den Toren Jerusalems und droht mit dem Untergang der Stadt (Kap. 17) und zuletzt wagt er sich in den Palast des Königs und verkündet, daß der Palast eine Trauerstätte werden wird (Kap. 22). Dies wird er nicht einmal, sondern öfters getan haben. Darf man sich da wundern, daß den öffentlichen Behörden endlich das Gedult ausging und ihm der Prozeß gemacht worden ist?

Indessen würde mich eine Analyse dieser Reden viel zu weit führen und ich begnüge mich, ohne die Echtheitsfrage hier zu erörtern, die strophische Gliederung durch die entsprechende Einteilung des Textes und Hervorhebung der Responsionen in gesperrtem Satz anzudeuten. Für meine Strophentheorie ist es ja gleichgültig, ob die Stücke von Jeremia herrühren oder von einem spätern Verfasser niedergeschrieben worden sind. Es sei noch ausdrücklich bemerkt, daß ich die strophische Gliederung von Kap. 22, 1—5 und 20, 2—6,



da Responsionen fehlen und auch die Zeileneinteilung manches zu wünschen übrig läßt, nicht für gesichert halte.

### Jeremia Kap. 7.

- (1) הדבר אשר היה אל דמיו  
מאת היה לאמר
- (2) עמד בשער בית יהוה  
וקראת שם את הדבר הזה ואמרת  
שמעו דבר יהוה כל יהודה  
הבאים בשערים ואלה להסתחות ליהוה  
(3) כה אמר יהוה צבאות אלהי ישראל  
הישיבו דרכיכם ומעלליכם  
ואשכנה אתכם במקום הזה
- (4) אל תבטחו לכם אל דברי השקר לאמר  
היכול יהוה היכול יהוה היכול יהוה המה  
(5) כי אם היסב תישיבו את דרכיכם ואת מעלליכם  
אם עשו העשו משפט בן אדם יבין דעתו  
(6) ער יהוה ואלמטה לא תעשקו דם נקי אל תשפכו  
ואחרי אלהים אחרים לא תלכו לדע לכם  
(7) ושכנתי אתכם במקום הזה בארץ אשר נתתי לאבותיכם<sup>1</sup>
- (8) הנה אתם בטחים לכם על דברי השקר לבלתי תעיל  
(9) הגנב רצה ינאף והשבע לשקר וקטר לבעל  
תלך אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם  
(10) ובאתם וקמדתם לפני כבית יהוה אשר נקרא שמי עליה  
ואמרתם נצלנו למען עשות את כל התועבות ואלה  
(11) המערת פרצים היה הכיית הזה אשר נקרא שמי עליו (בעיניכם)  
גם אנכי הנה ראיתי וגם יהוה
- (12) כי לבי נא אל מקומי בשי לוי אשר שכנתי שמי שם (כראשונה)  
וראו את אשר עשיתי לוי מפני דעת עמי ישראל  
(13) ועתה יצן עשותכם את כל המעשים האלה

<sup>1</sup> MT add. יהוה

<sup>2</sup> MT add. יהוה

<sup>3</sup> MT add. שמי

<sup>4</sup> MT add. יהוה



ואדבר אליכם השכם דבר ולא שמעתם  
 ואקרא אתכם ולא עניתם (ואם דהו)  
 ועשיתי לבית אשר נקרא שמי עלי אשר אתם בטחים בו  
 ולמקום אשר נתתי לכם ולאבותיכם כאשר עשיתי לשלז

### Übersetzung.

- (1) Das Wort, welches war! zu Jeremia von JHWH abor!
- (2) Stelle dich an das Tor des Gotteshauses  
 Und rufe dort aus diesen Worten und sprich:  
 Höret das Wort JHWH's ganz Juda,  
 Die ihr eintretet in diese Tore, um JHWH anzubeten.
- (3) So spricht der Herr der Heerscharen, der Gott Jerusale:  
 Bessert euren Wandel und eure Taten  
 Und ich werde auch wohnen lassen an diesem Orte.
- (4) Vertraut nicht auf die falschen Worte also:  
 Der Tempel JHWH's, der Tempel JHWH's, der Tempel JHWH's ist hier,
- (5) Nur wenn ihr bessert euren Wandel und eure Taten,  
 Wenn ihr Recht schneidet zwischen den Leuten untereinander,
- (6) Fremdling, Witwe und Waisen nicht bedrückt und anschildig Blut nicht  
 vergießet  
 Und anderen Göttern nicht nachgeht euch zum Schaden,
- (7) Lassen ich auch wohnen an diesem Orte in dem Lande, das ich  
 euren Vätern gegeben.
- (8) Ihr aber vertraut auf die falschen Worte, ohne jeglichen Nutzen!
- (9) Wie? stehen, werden und chaltenen, falsch schwören und dem Heil  
 zuckern  
 Und nachwandern anderen Göttern, die ihr nicht kennt,
- (10) Dann kommet ihr und tretet vor mich in dieses Hause, welches meinen  
 Namen trägt,  
 Und sprecht: Wir sind gerettet, um (ferner) auszuüben all diese Greuel.
- (11) Ist denn eine Räuberhöhle dieses Haus, das meinen Namen trägt,  
 (in euren Augen)?  
 Auch ich habe es gesehen, ist der Spruch JHWH's.
- (12) Dann geht dorthin nach meinem Orte in Schilo, woselbst ich meinen  
 Namen wohnen ließ (vormals),  
 Und sehet, was ich Ihn getan der Bosheit meines Volkes Israel wegen.



- (13) Und nun weil ihr Abtet all diese Taten  
Und ich zu euch redete zeitig und unablässig und ihr nicht hörtest  
Und ich auch rief und ihr nicht antwortet [ist der Spruch JHWH<sup>1</sup>],  
(14) So tue ich dem Hanne, welchen meinen Namen trägt und auf  
den ihr vertraut,  
Und dem Orte, den ich euch und euren Vätern gegeben, so wie  
ich Silo getan.

## Jeremia Kap. 17.

(19) כה אמר יהוה אלי  
הלך יסדה בשער בני העם  
אשר יבוא בו מלכי יהודה  
ואשר יצאו כי  
ובכל שער ירושלם  
ואמרת אליהם (20)

שמעו דבר יהוה  
מלכי יהודה וכל יהודה  
וכל יושבי ירושלם  
הבאים בשערים האלה

(21) כה אמר יהוה  
השברי גופשותיכם  
ואל השאו משא ביום השבת  
והבאתם בשערי ירושלם<sup>1</sup>  
(22) וכל מלאכה לא תעשו  
וקדשתם את יום השבת

אשר ציוו את אבותיכם  
(23) ולא תעשו ולא תביאו את אונם  
ינקשו את ערשם כהנתי שש  
ולמלאכי קדש מוסר

<sup>1</sup> MT add. ואל תבאו ביום השבת. Diese sowie die im Texte in kleinen Typen gedruckten Stücke halte ich für spätere Zusätze.



(24) יהוה אם שמוע תשמעון אלי  
 נאם יהוה (ובאמת)  
 לבלתי הביא משא יכיום השבת  
 בשערי המיר הזאת<sup>1</sup>  
 ולקדש את יום השבת  
 לבלתי עשות בו כל מלאכה

(25) ובאו בשערי העיר הזאת  
 מלכים ושרים יושבים על במא דוד  
 רכבים ברבב ובסיסים המה ושריהם  
 איש העדה יושבי ירושלם

ישראל העדה הזאת לעולם  
 (26) יבאו (אליהם) בעיר ירושה  
 ונכנסו בית ירושלם ובאין במעון  
 וכן השלח וכן דוד וכן הנגב  
 מבאים עלה יבנה ומעלה ילכיה  
 ובבאו תורה בית יהוה

(27) ואם לא תשמעו אלי  
 לקדש את יום השבת  
 ולבלתי שאת משא ובא  
 בשערי ירושלם ביום השבת  
 והצתי אש בשערה  
 ואכלה ארמנות ירושלם ולא תנצח

### Übersetzung.

- (19) So sprach JHWH zu mir:  
 'Geh' und stelle dich ins 'Tor der Vollendung,  
 Durch welches einstehen die Könige Judas  
 Und durch welches sie hinausgehen  
 Und in alle 'Tore Jerusalems

- (20) Und du sollst zu ihnen sprechen:

Hört das Wort JHWH's,  
 Könige von Juda und ganz Juda  
 Und alle Bewohner Jerusalems,  
 Welche einstreten durch dieses Tor.

<sup>1</sup> MT בעיר מיר הזאת בית המיר.



- (21) So spricht JHWH:  
Hätet euch um euer Leben willen  
Und traget keine Last am Sabbattage,  
Daß ihr sie hineinbringet in die Tore Jerusalems,  
(22) Und tut keinerlei Arbeit  
Und heiligt den Sabbattag.
- 
- (24) Wenn ihr ernstlich auf mich höret,  
Ist der Spruch JHWH's [der Heerscharen],  
Keine Last hineinzubringen am Sabbattage  
In die Tore dieser Stadt  
Und zu heiligen den Sabbattag,  
Keinerlei Arbeit an ihm zu tun.
- (25) Werden einziehen in die Tore dieser Stadt  
Könige und Fürsten, die sitzen auf Davids Throne,  
Zu Wagen und zu Roß, sie und ihre Fürsten,  
Die Männer Judas und die Einwohner Jerusalems.
- (27) Wenn ihr aber nicht auf mich höret,  
Zu heiligen den Sabbattag  
Und keine Last zu tragen und einzutreten  
In die Tore Jerusalems am Sabbattage,  
Werde ich Feuer entfluden an seinen Toren  
Und es wird Jerusalems Paläste verschoren.
- 

## Jeremia Kap. 22.

(1) כֹּה אָמַר יְהוָה  
דָּר בֵּית מֶלֶךְ יְהוּדָה  
וְזָכַרְתָּ שֵׁם אֵת הַדָּבָר הַזֶּה  
וְאָמַרְתָּ שִׁמְעֵה דְבַר יְהוָה  
מֶלֶךְ יְהוּדָה הַיּוֹשֵׁב עַל כִּסֵּא דָוִד  
אַתָּה תִּקְבָּד וְעָמַד  
הַבָּאִים בְּשַׁעְרֵי הָאֵלֶּה

(3) כֹּה אָמַר יְהוָה  
עֲשֵׂה מִשְׁפַּט צְדָקָה



הוצילו נחל מיד עשוק  
 ויר יחם ואלמה  
 אל תג אל תחבסו  
 ודם נקי אל השפכו  
 במקום הזה

- (4) כי אם עשו תעשו את הדבר הזה  
 ובאו בשערי הבית הזה  
 מלכים ושבבים לחדר על כסאו  
 רכבים ברכב ובסוסים הוא תכבדו ועמי  
 ואם לא השמעו את הדברים האלה  
 כי יזבעתי נאם יהוה  
 כי לחרבה דדה הבית הזה

### Übersetzung.

- (1) So spricht JHWH:  
 Geh' hinab in den Palast des Königs von Juda  
 Und rede dort dieses Wort  
 (2) Und spricht: Hört das Wort JHWH's,  
 König von Juda, der du sitzt auf Davids Thron,  
 Du und deine Diener und dein Volk,  
 Die eintreten durch diese Tore.  
 (3) So spricht JHWH:  
 Übt Recht und Gerechtigkeit  
 Und entreißt den Bemutheten der Gewalt des Bedrückers  
 Und Fremdling, Waise und Witwe  
 Bedrängt nicht und vergewaltigt nicht  
 Und unschuldiges Blut vergießet nicht  
 An diesem Orte!  
 (4) Denn wenn ihr dieses Wort vollführt,  
 Werden eintreten in die Tore dieses Palastes  
 Könige, sitzend auf Davids Thron,  
 Zu Wagen und zu Fuß, er selbst, seine Heere und sein Volk.  
 (5) Wenn ihr aber auf diese Worte nicht hört,  
 Schwöre ich bei mir, ist JHWH's Spruch,  
 Daß zur Trümmersätte werden wird dieser Palast.



## Jeremia Kap. 26.

(1) בראשית מבלשתי יתיקם בן אשתי בלך יהודה  
היה לדבר הזה מאת יהוה לאמר

(2) כה אבד יהוה

עמד בחצר בית יהוה

דברת על כל ערי יהודה

הבאים להשתחית בית יהוה

את כל הדברים אשר צייתך לירבד

[דבר] אליהם אל תגרע דבר

(3) אלי ישמעו ושובו איש מדרך הרעה

ונחמתי אל הרעה אשר אנכי חשב

לעשות להם מפני רע מעלליהם

(4) ואמרת אליהם כה אמר יהוה

אם לא תשמעו אלי

ללכת בתורת אשר נתתי לפניכם

(5) לשמע על דברי עבדי הנביאים

אשר אנכי שולח אליכם

השכם ושלוח ולא שמעתם

(6) ונתתי את הבית הזה בשלל

ואת העיר הזאת אתן לקללה

לכל בני הארץ

## Übersetzung.

- (2) So spricht JHWH:  
Stelle dich hier in den Vorhof des Gotteshauses  
Und sprich über alle Städte Judas,  
Die gekommen sind anzuhören im Hause JHWH's  
Alle Worte, welche ich dir befohlen habe zu sprechen,  
[Sprich] zu ihnen, laß kein Wort weg.
- (3) Vielleicht hören sie und kehren um von ihrem bösen Wege,  
Daß ich nicht das Unheil gerufen habe, das ich dachte  
Hinaus zuzufügen, wegen ihrer bösen Taten.
- (4) Und sage ihnen: So spricht JHWH:  
Wenn ihr nicht auf mich hören werdet,  
Zu vernichten auch meinen Gesetz, das ich euch vorgelegt,



- (5) Zu hören auf die Worte meiner Diener, der Propheten,  
Welche ich euch gesendet habe,  
Jeden Morgen neu gesendet, ohne daß ihr hörtet;  
(6) So mache ich dieses Haus wie Silo  
Und diese Stadt mache ich zum Fluche  
Für alle Völker der Erde.

Kurz vor Abschluß des Druckes erhielt ich das Werk *Old Testament and Semitic Studies in memory of WILLIAM RAINY HARTON*, Chicago 1908 in zwei stattlichen Bänden. Darin finden sich drei Versuche strophischer Gliederung, so Bd. 1, S. 67 ff. „An Analysis of Isaiah 40—42 by CH. A. BRONN“. Was von der Methode BRONN's bezüglich der Psalmen gesagt wurde, gilt auch von diesem Versuche. Die Behandlung des Textes ist allerdings minder gewaltsam, aber die strophische Einteilung ist rein subjektiv.

Lauter kann ich auch von dem Versuche C. P. FAGNANI's über Zephanja Bd. II, S. 200 ff. nicht besseres sagen. Vor lauter Kritik kommt der Prophet gar nicht zu Wort und wird in dialecta membra zerstückelt. Mein Nachweis, daß Ezechiel eine Stelle aus Zephanja (Kap. 3) entlehnt und glossiert hat (*Bibl. Stud.* III, S. 80 ff.), hätte ihn von der Wiederholung unrichtiger Behauptungen MANTI's u. A. auf S. 270 ff. abhalten sollen.

Von dem Versuche J. M. POWIS SMITH über Micha (Bd. II, S. 417 ff.) möchte ich nur zwei Stücke etwas näher betrachten, weil sie die Methode des Verfassers charakterisieren. Er legt denselben meine strophische Gliederung zugrunde und durchlöchernt sie durch WALLHAUSSEN'S Korrekturen und Streichungen, vergißt aber dabei, daß er Feuer mit Wasser mengt. Was dabei heranskommt, zeigen die nebenstehenden Texte, links nach meinen „Propheten“, rechts nach POWIS SMITH und WALLHAUSSEN'S Streichungen.

Diese drei Versuche bekunden weder ein richtiges Sprachgefühl, noch auch Sinn für Rhythmik; weder Verständnis des Textes, noch auch eine Spur von selbstständiger Kritik. Es ist ein scharfes Urteil; im Interesse der wissenschaftlichen Exegese in Amerika muß es ausgesprochen werden!











## Inhaltsübersicht.

	Seite		Seite
I. Ezechiel-Sünden (1895)		Neu metrische Versuche über	
Vorwort . . . . .	5—6	Amos . . . . .	10—23
Die Vision vom Thronwagen . . . . .	7—20	Hosea Kap. 8 . . . . .	24—28
Die Sendung . . . . .	20—34	Hosea Kap. 14 . . . . .	28—30
Entworfene und Ausführung . . . . .	34—48	Ezechiel Kap. 22 und Ze-	
Ein prophetisches Schema . . . . .	49—55	phania Kap. 3 . . . . .	30—36
Katholischtheologische Parallelen . . . . .	56—62	Der Tag des Herrn . . . . .	36—40
II. Strophenbau und Respon-		Ezechiel Kap. 25 . . . . .	40—45
sion (1896)		Jesaja Kap. 47 . . . . .	45—52
Vorwort . . . . .	5—8	Malachi Kap. 1 . . . . .	52—55
Hiebei Kap. 5 . . . . .	9—14	Malachi Kap. 2—3 . . . . .	55—59
Jesaja Kap. 18 . . . . .	14—17	Psalms 105 . . . . .	59—68
Jesaja Kap. 31 . . . . .	17—18	Die Sprüche Kap. 1 . . . . .	69—72
Jeremia Kap. 18 . . . . .	18—21	Die Sprüche Kap. 5 . . . . .	72—73
Hosea Kap. 2 . . . . .	24—28	Die Sprüche Kap. 8 . . . . .	73—75
Hosea Kap. 4 . . . . .	28—32	Die Sprüche Kap. 24 und 25 . . . . .	75—79
Hosea Kap. 7 . . . . .	32—35	Hieb Kap. 4 . . . . .	80—82
Habakuk Kap. 3 . . . . .	36—39	Hieb Kap. 6 . . . . .	82—85
Malachi Kap. 1 . . . . .	40—45	Hebr am Wägen . . . . .	85—88
Psalmen Kap. 16 . . . . .	45—47	Zur Geschichte und Kritik	
Psalmen Kap. 54 . . . . .	47—49	meiner Strophen-theorie . . . . .	88—131
Psalmen Kap. 64 . . . . .	49—51	Anhang.	
Psalmen Kap. 76 . . . . .	51—52	אֲנִי הָיִיתִי כְּשֶׁנֶּחֱמָה . . . . .	132—141
Psalmen Kap. 107 . . . . .	53—54	לִפְנֵי הָאֱלֹהִים . . . . .	141—148
Psalmen Kap. 110 . . . . .	54—56	וְהָיָה אֲנִי כְּשֶׁנֶּחֱמָה . . . . .	148—154
Psalmen Kap. 140 . . . . .	56—58	IV Strophenbau und Respon-	
Die Sprüche Kap. 6 . . . . .	58—65	sion in Ezechiel und den	
Die Sprüche Kap. 9 . . . . .	65—66	Psalmen (1908).	
Hieb Kap. 14 . . . . .	66—71	Ezechiel Kap. 20 . . . . .	1—37
Die Klagefiedler Kap. 4 . . . . .	71—78	Ezechiel Kap. 23 . . . . .	78—85
Strach Kap. 29 . . . . .	78—81	Psalmen Kap. 78 . . . . .	37—59
Strach Kap. 40 . . . . .	81—83	Anhang.	
Strach Kap. 41—42 . . . . .	83—88	Jeremia Kap. 7 . . . . .	52—56
III. Komposition und Strophen-		Jeremia Kap. 17 . . . . .	56—58
bau (1907)		Jeremia Kap. 22 . . . . .	58—59
Vorwort . . . . .	V—VI	Jeremia Kap. 26 . . . . .	60—61
Amos Kap. 1—2 . . . . .	1—15	Micha Kap. 8 und 9 . . . . .	61—65



## Zu den altpersischen Inschriften von Behistun.

Aus Anlaß ihrer Neuauflage durch L. W. King in: „The Sculptures and Inscription of Darius the Great on the Rock of Behistun in Persia“, London 1897.

Von

Chr. Bartholomae.

### 1. $\langle \text{E} \langle \text{N} \text{TE} \text{N} \rangle \rangle$ *hauram* Bh. I. 10 (28)<sup>1</sup>.

Die Stelle Bh. I. 10 (27 ff.) hat folgenden Wortlaut: *ina<sup>1</sup> tyā<sup>2</sup> wana<sup>3</sup> kartam paxāa<sup>4</sup> yaθā xšāyaθiya<sup>5</sup> abaxam: ka<sup>6</sup> bājiya<sup>7</sup> nāma<sup>8</sup> karant<sup>9</sup> puθ<sup>10</sup> a<sup>11</sup> amaxum taumāyā hauram idā xšāyaθiya<sup>12</sup> aha<sup>13</sup>*; die senkrechten Striche geben den Zeilenschluß an. Statt *hauram* hat man bisher *paravam* gelesen. Doch versichert uns King ausdrücklich S. 5 No. 3, daß der Stein *hauram* enthalte. Aber seine Übersetzung „... was king here before me“ steht noch im Rann der alten Lesung, wie mir scheint, s. S. 69 No. Oder soll das *before me* in *hauram* stecken? Ich weiß es da auch nicht herauszuholen.

Man könnte ja allerdings die Zeichensreihe  $\langle \text{E} \langle \text{N} \text{TE} \text{N} \rangle \rangle$  auch *\*hauram* lesen. Das führt aber ebensowenig zum Ziel. Soll etwa eine Beziehung des Wortes zu dem pers. *hau* „früher“ (mpB. 43)

<sup>1</sup> Die erste Zahl bezieht sich auf die Inschrift, die zweite auf den Abschnitt darin, die eingeschlossenen auf die Zeile.

<sup>2</sup> King hat *puθā* Wie aus seiner Bemerkung zu *utahrin* „Kawestätter“ Bh. I. 18 (28 f.) hervorgeht — „unless the engraver has omitted the sign  $\text{N}$  by mistake from the end of l. 28“, nämlich hinter dem  $\text{N}$  des Wortes —, nimmt er  $\text{N}$  als Gruppenzeichen für *t + v*. Ist ihm die ganze reiche Literatur darüber unbekannt geblieben?



bestimmt? S. dazu FWKMEIER SproßAW. 1905, 1063. Das einzig Gemeinsame ist ja doch nur die Anlautsilbe *ka*.<sup>1</sup>

Wesszmann, der ZDMG. 61. 736 die neue Lesung *kaucam* an Stelle von *parupam* verzeichnet, fügt in Klammern hinzu: „oder vielmehr *kaucam*“<sup>2</sup>. Ich sehe aber auch nicht, was damit gewonnen werden soll. *am* (bez. *ma*<sup>3</sup> nach der hier befolgten Umschreibung) wäre der Abl. des Pron. 1. Pers. Sing. — *am*. Mit welchem Wort das Satzes aber sollte der Ablativ in Beziehung gebracht werden können?

Wenn das Wort richtig gelesen ist — und das muß ja doch nach KINGS Angabe der Fall sein —, so läßt es sich meines Erachtens nur so fassen: *kaucam* ist der nach dem Muster von *adam* *ich*\*, *moam* *du*\*, *iyam* *er* (hier<sup>4</sup> ausgestaltete Nom. Sing., *er* (dort)\*, der *sonst* *kauc* *hinter*.<sup>5</sup> Zur Schreibung vergleiche man *dahyauw* *im Land*\*, d. i. *dahyauw*, Lok. Sing., + *u*. Hier und in *kaucam* ist die Darstellung des auslautenden *au* beibehalten, im Gegensatz zu *gāšauw*, das, von dem *u* abgesehen, wozu Gdr. Iran. Philol. I. 7 f., genau dem jAwest. *gāšara* entspricht. Die Erklärung von *gāšauw* ist bald ein Vierteljahrhundert alt; BB. 13. 69. KING umschreibt freilich  $\text{𐬔𐬀𐬭𐬀}$  wieder mit *gāšau* (bei ihm *gāšauw*), ohne zu bedenken,

<sup>1</sup> Ich vermag *kauc* „früher“ zu verstehen als eine im Ausgang *au* das gegenwärtige *pauc* „später“ angeglichene Advetibialbildung zu *kaud* *ehemal*\*, *sand*\*, *sandi*\*, jAwest. *haud*\*, griech. *hrec* usw.: Ich vermute dann auf das Pahlavi-Pazand-Frühstadium, wo *kauc* und *pauc* unmittelbar hintereinander aufgeführt werden.<sup>2</sup> Wie aber soll man *\*kaucam* damit vereinigen?

<sup>3</sup> Man beachte dazu protok. *karigā* *du*\* neben *karig*, geschaffen nach *karig* *deh*\*,

Zu Ab. 4 24 (80) gibt KING die Lesung: „*gāšāšāšā* *ga* *gāšā*“ [„*ga* und *kaucam* dazu“]. It is probable that *ga* is a parallel form to *igam*, the nom. singular of the demonstrative pronoun<sup>4</sup>. Es ist mir nicht deutlich, wie das gemeint ist. Wenn wirklich  $\text{𐬔𐬀}$   $\text{𐬔𐬀}$  auf dem Felsen steht, so muß darin die Nachform eines der folgenden arischen Wörter enthalten sein: \**ga*, \**ka* (\**id*), \**ga*, \**ga*, \**ga*. Meines Erachtens könnte nur das erste darunter allenfalls für den Nom. Sing. Fem. eines Demonstrativpronomens sprechen werden. Meiner Kenntnis in die Richtung des von KING gegebenen Wortes ist nicht gar groß.

<sup>4</sup> Daß *kauc* ein *az.* „*au*“, mit *u* aus *y*, fortsetzt, was ja lautgesetzlich möglich wäre, ist aus morphologischen und sachlogischen Gründen unwahrscheinlich.



daß dann doch noch bekannter Schreibzugel (Gdr. Iran. Philol. t. 160, § 270 c. 2) \*gaḡu zu erwarten wäre.<sup>1</sup> Gewisse Fehler sind eben

<sup>1</sup> *māyagandhī*, wie Kien zu Hl. X II (16) schreibt, ist nach der Pallanka ebenfalls Druckfehler. An dieser Stelle ist im tzuangschidherten Text kein Mangel. Ich verzeichne, hier blieb nach Zettler stillstehend, was nur sonst noch an Druckfehlern darin aufgezogen ist, abgesehen von denen, die Kien selbst unter 'Corrigenda' auf S. LXX vermerkt hat.

Bl. 1, 12 (ies): *Lebensstufen* und/oder Worttrennung ist verfehlt.

- 53 „ *gindō*. = statt *z*.  
 54 „ *maikōzō*. + statt *z*.  
 58 „ *siguninuyōdō*. *ma* statt *mo*.  
 60 „ *Āto* [Āyūhō] *kyō*. *Ā* statt *ā*.  
 62 „ *paſſen*. = statt *z*.  
 63 „ *gankōzō*, *kyō* statt *kyō*.  
 68 „ [Ākō] *kyō*. + statt *z*.  
 74 „ *harōdō*. + statt *z*.  
 79 f. „ *gōzō*. + statt *z*.  
 90 „ *Pachōzō* [Ā]. *ā* statt *ā*.  
 92 „ *Ā* *gōzō*. + statt *z*.  
 97 „ *gōzō*. + statt *z*.  
 100 f. „ *gōzō*. *gō* statt *gō*.  
 1 „ *gōzō*, *gō* statt *gō* + f. 47, 3. 42.  
 12 „ *gōzō* (n) *gō*. Statt *gō*; vgl. 5. 1.  
 17 „ *gōzō*. + statt *z*.  
 18 „ *Ā* *gōzō*. *Ā* statt *ā*.  
 50 „ *gōzō*. = statt *z*.  
 61 „ *gōzō*. + statt *z*.  
 66 „ *gōzō*. *gō* statt *gō*.  
 68 „ *gōzō*. + statt *z*.  
 92 „ *gōzō*. *gō* statt *gō*; + f. 40, 11 usw.  
 100 f. „ *gōzō* (n) *gō*. *gō* statt *gō*.  
 10 „ *Ā* *gō*. *Ā* statt *ā*; + f. 71, 76 usw.  
 14 „ *gōzō*. *gō* statt *gō*; + f. 81, D, I.  
 30 „ *gōzō*. *gō* statt *gō*.  
 42 „ *gōzō*. Die Worttrennung ist verkehrt.  
 49 „ *gōzō*. + statt *z*. [Wie denkt sich Kōri das Wort?]  
 66 „ *gō* . . . *gō*. + statt *z*.  
 69 „ *gōzō*. + statt *z*.  
 76 „ *gōzō*. + statt *z*.  
 78 „ *gōzō*. *gō* statt *gō*.  
 81 „ *gōzō*. *gō* statt *gō*.  
 82 „ *gōzō*. *gō* statt *gō*.  
 83 „ *gōzō*. *gō* statt *gō*.  
 84 „ *gōzō*. *gō* statt *gō*.  
 85 „ *gōzō*. *gō* statt *gō*.  
 86 „ *gōzō*. *gō* statt *gō*.  
 87 „ *gōzō*. *gō* statt *gō*.  
 88 „ *gōzō*. *gō* statt *gō*.  
 89 „ *gōzō*. *gō* statt *gō*.  
 90 „ *gōzō*. *gō* statt *gō*.  
 91 „ *gōzō*. *gō* statt *gō*.  
 92 „ *gōzō*. *gō* statt *gō*.  
 93 „ *gōzō*. *gō* statt *gō*.  
 94 „ *gōzō*. *gō* statt *gō*.  
 95 „ *gōzō*. *gō* statt *gō*.  
 96 „ *gōzō*. *gō* statt *gō*.  
 97 „ *gōzō*. *gō* statt *gō*.  
 98 „ *gōzō*. *gō* statt *gō*.  
 99 „ *gōzō*. *gō* statt *gō*.  
 100 „ *gōzō*. *gō* statt *gō*.







$$2. \dots \text{III} = \text{I}, \text{II} \text{ I} < \text{II} < \dots R^{\circ} T^{\circ} \text{IY}^{\circ} \text{IY}^{\circ}$$

Bl. 3, 7 (44): a<sup>h</sup>ura<sup>h</sup>mazd . . . . X yaθā ima<sup>h</sup> hoziyā nāy  
durnuztan adam akunātan humahyāyā Sirda<sup>h</sup>. Kiso, der das erste  
Wort zu amazda ergänzt wissen will, gibt an, daß dahinter noch  
Raum für vier bis fünf Buchstaben sei. Dann, an Stelle von X,  
folgt die in der Überschrift gegebene Zeichenreihe. Kiso gibt sie  
mit rāziyā und übersetzt den ganzen Text so: I call Ahuramazda  
to witness that it is true (and) not lies; all of it have I done<sup>h</sup>. Daß  
die ersten Worte etwa das besagen müssen, was Kiso darin sucht,  
ist richtig; dergleichen ist schon bei Simeoni in der ersten Auflage  
zu lesen. Aber undeutlich ist mir, wie Kiso aus dem Zeichenkom-  
plex bei der von ihm vorgeschlagenen Umschreibung eine 1. Sing.  
eines Verbs herauszuholen will. Auch hätte er dann doch a<sup>h</sup>ura<sup>h</sup>ma-  
zda<sup>h</sup>, nicht <sup>o</sup>da<sup>h</sup>, ergänzen müssen. Ich lese . . . rāziyā und sehe in  
āy den Ausgang der 3. Sing. Opt. Akt., ind. -t, Awest.-6if. Der  
Verbalstamm davor ist ein denominativer, aufgebaut auf einem Nomen  
actionis auf tay- aus einer Verbalwurzel auf c-. Welche aber von  
den vielen dabei in Betracht kommt, kann kaum einem Zweifel unter-  
liegen; es ist \*var- im AirWb. 1760 ff.; man nehme zu der dort  
Note 2 angeführten Literatur jetzt noch SALMANN Manich. Studien,  
I, 89 f. Vor dem E ist also jedenfalls ein TE V<sup>1</sup> zu ergänzen.  
Wie der Rest der Lücke auszufüllen ist, läßt sich nicht feststellen.  
Es fragt sich, ob das Verbum cartāyāy oder avar<sup>h</sup> oder vielleicht  
vāvar<sup>h</sup> gedeutet hat; man vergleiche dazu uparē 𐬨𐬀 𐬕𐬀 avar und 𐬨𐬀 𐬕𐬀  
bei HOSCHENKOW Pers. Stud. 6, 25. Danach würde zu übersetzen sein:  
,Ahuramazda möge (mir) zeugen, ob (daß) . . .'. Eine Optativform  
auf -āy = ar. \*ait — und überhaupt eine solche der thematischen  
Konjugation — war bisher im Altpersischen noch nicht nachgewiesen.

3.  $\overline{B} \vee \overline{C} \vee \overline{D} \vee \overline{E} \vee \overline{F} \vee \overline{G} \vee \overline{H} \vee \overline{I} \vee \overline{J} \vee \overline{K} \vee \overline{L} \vee \overline{M} \vee \overline{N} \vee \overline{O} \vee \overline{P} \vee \overline{Q} \vee \overline{R} \vee \overline{S} \vee \overline{T} \vee \overline{U} \vee \overline{V} \vee \overline{W} \vee \overline{X} \vee \overline{Y} \vee \overline{Z}$   $\vee$   $\overline{A} \vee \overline{B} \vee \overline{C} \vee \overline{D} \vee \overline{E} \vee \overline{F} \vee \overline{G} \vee \overline{H} \vee \overline{I} \vee \overline{J} \vee \overline{K} \vee \overline{L} \vee \overline{M} \vee \overline{N} \vee \overline{O} \vee \overline{P} \vee \overline{Q} \vee \overline{R} \vee \overline{S} \vee \overline{T} \vee \overline{U} \vee \overline{V} \vee \overline{W} \vee \overline{X} \vee \overline{Y} \vee \overline{Z}$

Bh. 2. 18 (73 f.): *paṇḍaś aśm karam śrūṅgayaṁ nipadyi śra-  
varāś agachāśaṁ anayata ubiṁ nam. Dīo nhe lēstang lantaw; . . .* *śrāśa-*



nyen tyaipatij fraurti<sup>h</sup> agarbāyata uta anayata . . . Durch die neue Lösung nipadij wird eine von den beiden Stellen in Fortfall gebracht, darin *tya* nicht wie sonst als Relativum, sondern als Demonstrativum gebraucht erscheint; s. mein AirWh. 660 oben. Sie waren mir beide immer verflochten; s. meine Studien z. idg. Sprachgesch. 2. 68. An der zweiten frohlich bietet noch Kira noch: *pasdā<sup>h</sup> elvānā<sup>h</sup> ha<sup>h</sup> kārā nipadij tyaij ašignā<sup>h</sup>* Bh. 2. 11 (74 f.). Das dritte und zweitletzte Wort wurden ~~mir~~ von ihm gegeben:  $\Sigma \left[ \begin{smallmatrix} \text{r} & \text{r} \\ \text{r} & \text{r} \end{smallmatrix} \right] \text{E} \left[ \begin{smallmatrix} \text{r} & \text{r} \\ \text{r} & \text{r} \end{smallmatrix} \right] \left[ \begin{smallmatrix} \text{r} & \text{r} \\ \text{r} & \text{r} \end{smallmatrix} \right] \left[ \begin{smallmatrix} \text{r} & \text{r} \\ \text{r} & \text{r} \end{smallmatrix} \right]$ . Ist der Buchstabe  $\Sigma \left[ \begin{smallmatrix} \text{r} & \text{r} \\ \text{r} & \text{r} \end{smallmatrix} \right]$ , der in der Mitte der Lücke steht, wirklich ganz sicher? Und wenn ja, so ist damit doch noch nicht erwiesen, daß man ein *Y<sup>h</sup>* dahinter ergänzen muß. Mir scheint ein Akkusativ, der ja nur von nipadij abhängig gemacht werden könnte, sehr wenig am Platz zu sein. An der anderen Stelle — s. oben — ist ja nipadij auch als Adverb gebraucht, nicht als Praeposition. Die Übersetzungen, die Kira gibt — zu Bh. 2. 13 (72 f.): „then did I send the army against them“, zu Bh. 2. 11 (74 f.): „then Virāna with the army marched after them as soon“ —, sind irreführend; er hat sie ohne Rücksicht auf die Änderung des Wortlauts aus der Wuschnach-Bauschen Ausgabe übernommen; s. S. 69, No.

Ein sehr wertvolles Wort ist *agarbata<sup>h</sup>*, das jetzt die Stelle des früheren *ngarbāyata* einnimmt. Wie es sich Kira zurechtgelegt hat, ist mir nicht ganz deutlich geworden. Nach seinen Bemerkungen in der Fußnote und nach seiner Lösung *agarbita*, mit *a* am Anfang, scheint er eine finite Verbalkform darin gesehen zu haben; dann würde aber der Schluß doch  $\Sigma \left[ \begin{smallmatrix} \text{r} & \text{r} \\ \text{r} & \text{r} \end{smallmatrix} \right] \left[ \begin{smallmatrix} \text{r} & \text{r} \\ \text{r} & \text{r} \end{smallmatrix} \right]$  lauten müssen. In der Tat ist *agarbita<sup>h</sup>* das genannte Gegenstück des eind. *agrbhitā<sup>h</sup>*, Nom. Sing. mask. des Part. Perf. Pass. Der Satz: *agarbita<sup>h</sup> anayata abij mān* steht syntaktisch dem Bh. 1. 17 (82) bezugten: *basta<sup>h</sup> anayata abij mān* völlig gleich. Und nicht nur syntaktisch, sondern auch inhaltlich. *agarbita<sup>h</sup>* enthält die bisher im Iranischen noch nicht nachgewiesene Schwachgestalt des in *agarbāya<sup>h</sup>* in der Vollgestalt vorliegenden Tempusaffixes *ai*, über das ich in meinen Studien z. idg. Sprachgesch. 2. 61 ff. eingehend gehandelt habe.



† <fi><<E!>> fi> fi> <fi>-le fi> 'usatura.

Die Stelle Rh. 1. 19 (99) lautet: *zānān<sup>4</sup> nāmā<sup>4</sup> vardaam*  
*nām<sup>4</sup> ʾafṣṭat.* Bisher wurde das letzte Wort *ʾafṣṭat* gelesen,  
da Rawlinson den fünften Buchstaben mit *z* 𐎠𐎫𐎠𐎡𐎹 *T\** angegeben hat.  
Nach Koss ist er aber nicht 𐎠𐎫𐎠𐎡𐎹 *T\**. Dennoch hat man wie oben  
zu umschreiben. Welcher Name ist nun *ʾafṣṭat*?

Der altpersische Name des Eufrats ist ganz sicher kein persisches Wort, jedoch volksetymologisch etwa auf persisch zurückgeleitet; v. mein *AirWh.* 1880. Der Ausgang entspricht aber ebenso sicher dem Kasus Ausgang einer persischen Nominalklasse. So lang man *Eufratana* las, war ja die Bestimmung des Kasus nicht zweifelhaft. Jetzt ist sie wesentlich schwieriger und unsicherer geworden.

\**afra* liegt von *an* ab. Im Akporeisohen kommt das Praenomen *an* sonst nicht vor. Im Awesta ist es ganz und gar nicht häufig; wo es sich aber findet, ist es mit dem Akkusativ verbunden. Das selbe gilt ausschließlich von der vedischen Sprache, während später ab und zu auch der Genitiv (oder Ablativ) erscheint. So steht in den Scholien zu Pärzi 2. 1. 16: *gāṅḍyā an vāṇān* (Bemerkte liegt am Ganges).

Wollte man *bʰufratara* als Akkusativ nehmen, so müßte man das Wort für ein Plurale tantum erklären. Das hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Der Nominativ des Wortes wird doch wohl *bʰufratut* gelautet haben. Also lasse ich *uun* *bʰufratara* entsprechend dem *gahgaya uun*. Der Gen. Sing. (som.) *bʰufratuen* ist wie häufig gebildet und wie *and*, *destredh*, s. *LAMMAS* Noun-Inflection 111. In *Awesta* sind allerdings entsprechende Kasusformen der *a*-Deklination nicht bezeugt; statt des zu erwartenden *-ed* (= *-uyd*) erscheint hier vielmehr *-uyd*. Aber deren *-uy* ist sicher nicht *ah*, sondern erst nachmal in Ansehluß an die *a*-Deklination für *-ar* eingetreten; s. *BARTHOLOMAE* IF 2. 276 f.







Ich füge noch einige Bemerkungen über *Andartam* und *Aufrastam* an. Im AirWb. 1626, 1890 habe ich *Auharatam* und *Aufrastam* gelesen, die ich als Komposita mit dem Part. Pat. Pass. nahm. Ich sträubte mich, im letzteren Wort ein Part. Perf. Pass. zu sehen, weil ich das in der Gestalt *\*parāta-* (= aind. *prgd-*, Awest. *parāta-*) oder mindestens doch *\*frašta-* verlangte. Nun findet man sich noch zweimal in ganz gleichartigen Redewendungen: Bh. 4. 18 (66) und 4. 6 (38). Zu der letzten versichert uns Koss ausdrücklich, der Zischlaut sei hier *š* ( $\frac{7}{24}$ ), nicht *s* ( $\frac{7}{E}$ ). *š* ist aber doch nur in unmittelbarer Verbindung mit *t* berechtigt. Zwei verschiedene Wortbildungen anzunehmen scheint mir unzulässig. Also werden wir doch von *Aufrastam* auszugehen haben, wie das Wort Bh. 4. 6 (38) bezogen ist, und das *s* von *Aufrastam*, wie der Stein zu Bh. 1. 8 (22) und 4. 18 (66) bietet, der Einwirkung besonderer Ursachen zuschreiben müssen.

Die analogische Ersetzung eines *t* durch *s* vor *n*, davor ja lautgesetzlich jede alte Palatale als *š* ersohnen sollte, ist im Awesta keineswegs selten; vgl. Gdr. Iran. Philol. 1. 13 f., § 33. 1. Zu den dort verzeichneten Beispielen für Awest. *sn* statt *tn* kommen noch hinzu: *spontā. frašud*, *šama-* und vielleicht *parnuš*; s. mein AirWb. unter den Wörtern. Ich mache noch besonders darauf aufmerksam, daß neben dem apers. *cašna* 'nach dem Willen', dem jAwest. *cašna* entspricht, im Turfanpahlavi (MpT.) wieder die *sn*-Form erscheint: *cašnaš* 'wegen', und daß diese *sn* auch ist, auf die das arm. Lehnwort *šnaš* 'von wegen' zurückgeführt; s. Bartholomae Zum AirWb. 220. Wie im Awestischen *cašna* für *\*cašna* nach *cašni*, *cašon* usw. eingetreten ist, so kann sich auch im Altpersischen *Aufrastam* neben

\* In Bh. 4. 11 (49) steht nach Koss: *Angahat arāty nō dandā . . .* *Aufrastādity parād*, während man früher *arāty nō dandā arāty aufrastādity parād* las. Die Lücke ist jedenfalls nach 4. 10 (40) zu ergänzen; das Wort ist *ahyā*. Also: *denen sei nicht fern, bestreife sie streng!* *Aufrastādity* nicht *ahyā*, ist ja die Wortform, die man nach Bh. 1. 8, 4. 6, 18 erwartet. Daß man trotzdem bisher *ahyā* gelesen hat — so noch jüngst JACOB JAOS 24. 28 —, ist auffällig und eigentlich teils der Ähnlichkeit der Zischreihen kaum begreiflich. Bei Koss steht  $\frac{7}{E} < \frac{7}{E} \frac{1}{E}$ , und man las dafür vielmehr  $\frac{7}{E} < \frac{7}{E} \frac{1}{E} \frac{1}{E}$ . Die vorstehenden Erklärungsversuche, die man mit *ahyā* angestellt hat, waren also alles Versuche am unangenehmsten Objekt.



*ʾafrātan* in Anlehnung an \**afrāzām*<sup>1</sup> oder *aparsām* eingestellt haben. Aber aus dem Awesta weiß ich ein Beispiel für *et* statt *at* nicht nachzuweisen.

Es liegen jedoch die Verhältnisse für das Awestische und für das Altpersische in diesem Punkt nicht ganz gleich. Im Awestischen ist die alte Palatalreihe (*Beuomaxxe* & usw.) von der Dentalreihe (*t* usw.) durchaus geschieden. Dagegen fallen im Altpersischen drei von den vier Vertretern der beiden Verschlusslautreihen unlautend vor, nämlich *ʒ*, *ʒh* und *d*, *dh* in *d* (anl. *d*, anl. *dh*), *ʒh* und *th* in *ʒ*; und außerdem ist *ʒ* auch noch der Vertreter von *ʔ*. Bei solcher Sachlage konnte es kaum ausbleiben, daß auch in anderer Stellung die dort gesetzlich geschiedenen Nachkommen der beiden Reihen durcheinandergeriehen, unterschiedlos gebraucht wurden. Im Awesta sind die Part. Perf. Pass. von 'Wurzeln' auf *ʒ*, *ʒh* und auf *d*, *dh* streng auseinandergehalten; jene enden auf *-ta-*, diese auf *-da-*. Eine Verwirrung der Ausgänge trat nicht ein, weil eben die Wurzelausgänge auch sonst geschieden waren; das thematische Praesens z. B. hatte dort *z*, hier dagegen *d* (*dh*). Auf einem umfangreichen Dialektgebiet aber, zu dem auch das Altpersische gehört, wurde im Praesens hier wie dort *d* gesprochen; folglich dessen ging auch die Scheidung von *at* und *et* im Part. Perf. Pass. (usw.) verloren.

Ich habe früher zu mehreren Malen die Gleichsetzung des *apors. rāsta-* (in *pašū tyam rāstām* D. n. 6) mit dem jAwest. *rāta-*, *roctus*<sup>2</sup> beanstandet, weil man sie ohne Hervorhebung und Erklärung der bestehenden lautlichen Schwierigkeit aufgestellt hat. Jetzt, da ich die Abweichung in *rāsta-* begriffe und begründen kann, habe ich keinen Anlaß mehr, die etymologische Gleichheit von *apors. rāsta-* und jAwest. *rāta-* anzuzweifeln, und in Hinblick auf die Tatsache, daß im Turfanpahlavi *raist* 'wahr' und *rāstah* 'Wahrheit' nebeneinander bezogen sind (s. SALMANS Munich. Stud. I. 122), erkenne ich nunmehr die früher von mir bekämpfte Behauptung ausdrücklich als richtig an.

<sup>1</sup> Oder \**afrāzām*, worauf es hier nicht ankommt.



Die im Mittel- und Neupersischen weitverbreitete Ersetzung des wurzelschließenden *st* bellobiger Herkunft durch *st*: mpB. *𐎧𐎠𐎧*, mpT., npers. (دوست) dort 'Freund' — apers. *dausta*; mpB. *𐎧𐎠𐎧𐎠𐎧* *batist*, mpT. *barziat* — jAwest. *barozistam*; usw. hat von jenen dem Verbum nachstehenden Nominalbildungen mit dem beschriebenen Wechsel von *st* nach *st*, insbesondere von dem Part. Perf. Pass. ihren Ausgang genommen. Der dort wegen des Zusammenfalls der wurzelschließenden Konsonanten wohl verständliche Austausch hat sich auf dem Weg rein lautlicher Analogie auf bellobige andere Wörter übertragen. Streng genommen kann also bei der von HOSCHMANN Pers. Stud. 206, HOHN (Zdr. Iran. Philol. I. II. 86, SALZMANN ebd. I. 262 behandelten Erscheinung nicht eigentlich um einen lautlichen Übergang gesprochen werden. Freilich sind aber da die Grenzen oft gar flüchtig.

Nach alledem kann das Verhältnis von apers. *\*ufrastam* zu *\*ufrastam* im Gegensatz zu der oben gegebenen Darstellung auch so gefaßt werden, daß man in *\*ufrastam* den ältesten nachweisbaren Beleg für die Übertragung des Wechsels von *st* mit *st* erkennt, wie er sich zunächst in Fällen wie *rāsta-* — *rāsta-* eingestellt hat. Das Richtige scheint mir, beide Erklärungen auszunehmehmen: der Austausch von *st* mit *st* war vorhanden, und seine Nachahmung im vorliegenden Fall war dadurch begünstigt, daß die mit *\*ufrastam* zusammengehörigen Wörter zumeist den *s*-Laut hatten.

Kommt auch umgekehrt die Ersetzung von *st* durch *𐎧* vor? Für möglich muß das gelten. Für tatsächlich mußte man es annehmen, wenn HOSCHMANN'S Zurückführung des mpB. *𐎧𐎠𐎧* *drust*, npers. دروست 'gesund' auf *\*drust-to* zurecht bestünde, Pers. Stud. 61. Denn im Turfaupahlavi kommt in gleicher Bedeutung auch *drust* vor<sup>1</sup>, dessen *t* alsdann für jünger zu erachten wäre als dort das *s*.<sup>2</sup> Ich verweise aber auf (HARNOFF Paropz I. 123 ff., wonach es gestattet

<sup>1</sup> Zu gabri *durust* s. unten S. 76.

<sup>2</sup> Merkwürdigerweise lautet im MpT. die Schwesterform von *drust* (ohne *s* *rult*, mit anaptyktischem Vokal zwischen *d* und *r*), nicht *\*drust*, sondern *drut* (oder *d'rut*; geschrieben DRYST). Auch im Buchpahlavi findet sich oft neben *𐎧𐎠𐎧* die Schreibung *𐎧𐎠𐎧* und *𐎧𐎠𐎧* (so im Awestafahang, ed. BRUGGAT WZKM. I. 1. 194, Z. 6). Wie ist das zu erklären?







Angleichung eines *s*-Lautes zu einem *š*-Laut und umgekehrt gehandelt. Das ist sicher wohl möglich, und da das Wort auch in anderen zentralen Dialekten mit *št* vorkommt, die sonst eine Ersetzung von *st* durch *št* nicht kennen, muß *šst* aus dem Beweismaterial ausscheiden.

Das Gubri zeigt aber noch andre Fälle auf, bei denen die für *šst* zutreffende Erklärung nicht anwendbar ist.

Das auffälligste Beispiel für *št* statt *st* ist das Wort für ‚Hand‘ *apara, dasta*, hind. *hastāh*. Es scheint im Gubri nur in der einen Gestalt *dast* vorzukommen; s. Jverti ZDMG. 35. 384, 391, 397. Havrton-Schmidler ZDMG. III. 60, 69, 72, 70 (*dasta*, apers. *دست* *dasta*), ferner in dem von Jverti abgedruckten Text a. a. O. 386 ff. Matth. 8, 3 und 16, endlich in der von Brown JHAS. 1897. 104 ff. mitgeteilten Pabel am 10. Satz. Ich ritime jedoch ein, daß man hier, in dem Wort für ‚Hand‘, *št* mit seinem *st* für *st* vereinzelt, die Einwirkung des Wortes für ‚Fouet‘, *nušt*, mit altem *st*, zur Erklärung anrufen könnte. [Jverti Deutung, ZDMG. 35. 344 ist ohne Wert.]

Aber bei zwei andern Wörtern mit *-št*, und zwar, was von besonderer Wichtigkeit ist, Part. Perf. Pass., wüßte ich nicht, wie man ihr *š* aus dem Einfluß bedeutungsverwandter Wörter, also wie allenfalls bei *dast* ‚Hand‘, erklären sollte. Das ist insbesondere das Wort für ‚gebunden‘ — apers. *hastāh*, mpB. *𐎧𐎠𐎧* *hast* —, das bei Brown a. a. O. Satz 19 *hast* lautet, während es allerdings Havrton-Schmidler a. a. O. 70 mit *hast* anführt. Aber von abendpersischen wird auch S. 76 das Wort für ‚gegessen‘, apers. *𐎧𐎠𐎧𐎠* *āhast* hind. *āstāh* in doppelter Gestalt verzeichnet, als *ānast* und *āvast*. Daß *št* überall gedruckt sei, ist ja nicht wohl anzunehmen. Also hat man doch vielleicht das *št* von *hast* und *āvast* in der oben angegebenen Weise zu erklären, insbesondere da diese Erklärungsart auch auf das Wort *dast* ‚Hand‘ angewendet werden könnte. Ich wage es nicht, mich auf eine bestimmte Meinung über die Herkunft jener *-št* festzulegen. Dafür reicht das grammatische Material, das uns zur Verfügung steht, nicht aus.

Eine besondere Stellung nimmt mpB. *𐎧𐎠𐎧𐎠𐎧* *vast*, mpE. *vast* ‚gewendet‘ neben mpB. *𐎧𐎠𐎧𐎠𐎧* *vast*, *𐎧𐎠𐎧𐎠𐎧* *vartān* usw. ein, da darin *st*



Nur *est* aus *rt-t* eingekruten zu sein scheint; s. dazu Houschmann Pers. Stud. 197, IFAs. 10. 26, 26 (zu mpß. *wer* *vātan*), SALMANN (Chr. Iran. Philol. 1. 267, Ann. 3, 307 unter c. 'Trübe es zu, wie man vermutet hat, daß schon im Altpersischen *rt* *rt-t* (aus *rt-t*) zu *-rt-* geworden ist, daß also das mpß. *wer* *vātan* auf *apara*. \**varrtanij*<sup>1</sup> zurückgeht, so läge es nahe, unter Hinweisung von jAwost. (*arāmō*) *karāta* usw., s. AirWb. 1921/2 o, *ahmarāta* und ebenfalls auch *parāta* V. 11. 11 f., die ebenfalls direkt mit *aiml*. *krttd*. 'geschnitten', lat. *morans* 'geblasen', sowie mit jAwost. *parānta* 'sie künipfen' zusammengestellt werden könnten — wie man ja tatsächlich längst getan hat, ohne sich jedoch von der vorhandenen Schwierigkeit Rechenschaft zu geben; vgl. mein AirWb. 458 unten, 298 f., 378 oben —, die Erhellung für iranisch zu erklären. Aber dem stehen wieder jAwost. *frākarāta*, *frākarāta* entgegen, die ganz sicher zu *frakarānta* gehören<sup>2</sup>, und ebenso *varāda* (ind. *vydāh*), *varādaenta*, für die man dann doch auch *zd* erwartete. Also wird man für jAwost. *arāmō*. *karāta* usw. schon doch auch einer andern Erklärung suchen müssen. Und dabei wird auch die Frage noch weiter zu untersuchen sein, ob denn die angenommene Zurückführung von mpß. *wer* *vānt* auf die 'Wurzel' \**var-* aufrecht zu erhalten ist; s. dazu IE. 4. 131 No., wo auf jAwost. *nīcāntaka*. *arāka* 'mit eingebogenen Hörnern' — vom Schafbock — verwiesen ist. Auch das lat. *verſt* 'drehen, wenden' kann zum Vergleich herangezogen werden. Es sind anscheinend mehrere synonyme Verba mit verschiedenem Auslaut zusammengefallen. Und auch mit verschiedenem Anlaut. Dem *apara*. گردش *gurdš* 'Umdrehung' stehen im Buchpahlavi zwei Wörter gegenüber: *werš* *varšān* und *werš* *varšān*, die im Mankai i Čatrang (ed. Luani) 30 nebeneinanderstehen: گردش : *werš* : *werš* *varšān* u *varšān* i *mahrak*.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Wegen meines Ansatzes der Infinitivendung *-t* KZ. 43. 482.

<sup>2</sup> Die mitteltürk. Part. Pers. *kāst* 'geschnitten' zu *kārdja* 'schneiden' trägt nichts zur Entscheidung bei, da iran. *st* und *st* im Queselischen in *st* zusammengefallen.

<sup>3</sup> Sollte nicht die selbe Zusammenstellung auch für die Stellen 470. 2, 470 v. 4, 5 (= Seite 19 und 21) der Turfanpahlavixtexte statuerbar sein? Es sind



6. **КРЕЗНОВИЋ** *Sehatam* Bl., 3, 1 (8).

Neunzehnmal finden wir in den altpersischen Inschriften eine Datumsangabe. An siebenzehn Stellen steht abgesehen von dem Monatsnamen und der Tageszahl gleichlautend: (Monatsname) *māhyā* [Tageszahl in Ziffern] *raušabit šakata* AII<sup>1</sup> d. i. dem Sinne nach: in dem und dem Monat, an dem und dem Tag geschah es<sup>2</sup>. Nur wenn es sich um den ersten oder den letzten Tag des Monats handelt, weicht die Darstellung ab. Der letztere Fall findet sich Bb. 2. 11 (21 f.): *Vararakarahya māhyā jiyamnam patiy* d. i. 'im Monat H., als es damit zu Ende ging', eigentlich 'konvalescentem (monsum) verans'; das Wort *jiyā*<sup>3</sup> deckt sich mit dem jAwest. \**jyama-* in *ajyama-*, *afra-jyama-*<sup>4</sup>. Durch die Feststellung, daß der erste Buchstabe des Wortes J<sup>5</sup> ist, erledigen sich die früheren Herstellungsversuche: \* *IF.* 12. 108.

Am ersten sind die Schlacht statt, von der Bh. 3. 1 berichtet wird. Das wird so ausgedrückt: *garmapadabhya mātṛā 1 raudāḥ Sakatam* AII\*, d. i. dem Sinne nach: im Monat G., am ersten Tag (des Monats) geschah es<sup>1</sup>. Kāśa will hier wie sonst *Sakata* gelesen wissen: „On the rock the sign“ (am Wortende nämlich), ist 𑀭𑀸𑀓, which is probably a mistake of the engraver for 𑀭𑀸𑀓. Daß das vielmehr Abw. am wahrscheinlich ist, hat schon Winternitz ZDMG. 61. 727 bemerkt. Wenn er aber hinzufügt, *Sakatam* sei gerade „diejenige Form (Nom. Sing. Neutr.), die man nach dem Sing. *raudāḥ* von vornherein hätte erwarten müssen“, so beruht das doch wohl auf einer gerade schon durch die neue Lesung hervorgerufenen Täuschung. Bisher las man überall, nach Bh. 3. 1, *Sakata*, und, soweit ich sehe, hat noch niemand in die Richtigkeit dieser Lesung einen Zweifel gesetzt. Literatur verzeichnet Guay APhidol. 21. 10; dazu noch Justi IFAus. 17. 108<sup>2</sup>.

hier zwei Verba mit sind vorhanden, von denen das zweite sicher erständ lautet. Das erste ist an einer Stelle ganz, an den beiden andern vorn zerstört; es geht aber auf schand aus. Von Buchstaben vor r glaubt FVGLERZUR für eine Stelle mit Aff bestimmt zu können. Ob vielmehr gar? Dann hätten wir garstend und schand.

<sup>1</sup> Und ist der einzige altgriechische Beleg für das Part. Presens Med.; v. nach S. 70.

\* Jensei Unenotei Sh. 1. 11 (27 f.): (eigenmächtig mōkyō) zu kienobōi Sukaku no: „an (von) Tagen (des Monats) Vy.“ gingus 14 vorbei.“ Was ist es aber dann mit dem dahinterstehenden AIB?



Gerade aber dadurch, daß an der einzigen Stelle, wo nicht der Plural *raušabiz*, sondern der Singular *rauša*<sup>1</sup> steht, nicht *šakata*, sondern *šakatan* bezeugt ist, wird es erwiesen, daß *šakata* nicht Lokativ oder Verbum finitum<sup>2</sup> sein kann, sondern daß vielmehr beide, *šakata* und *šakatan* adjektivische Prädikate sind, die in ihrem Ausgang dem Plural und dem Singular des Subjekts, *raušabiz*<sup>3</sup> und *rauša*<sup>4</sup> entsprechen. All<sup>5</sup> ist demgemäß dort *šak*, Plur., hier *šak*<sup>6</sup>, S. Sing., zu umschreiben.

Am nächsten liegt es *\*tam* und *\*ta* als Nom. Sing. und Plur. eines Stammes auf *\*tu-* zu nehmen, d. i. eines Part. Fut. Pass., bez. Med. *šakata* würde dann bedeuten: „praeteriturus, in Begriff vorüber, zu Ende zu gehen“, und es wäre zu übersetzen: „im Monat X war ein Tag (waren zehn Tage) dabei zu Ende zu gehen“. Aber freilich, die Zahl der arischen Bildungen der Art ist recht beschränkt, und die beiden Part. Fut. die ich bisher für das Altperische angesetzt hatte, *\*abarata-* und *\*afarata-* kommen nach den Ausführungen S. 72 ff. in Wegfall.

So könnte man auch daran denken, *šaka<sup>7</sup>tam* und *šaka<sup>8</sup>ta* zu lesen, darin thematisch faktierte Kasusformen des Part. Praes. Akt. *šaka<sup>9</sup>nt-* zu erkennen wären. Aber auch da fehlt es an weiteren Belegen, die geeignet wären, die Annahme zu bestätigen. Es gibt überhaupt im Altperischen keinen sichern Beleg des *nt*-Partizips; den zweifelnd gemachten Vorschlag  $\langle \equiv \langle \Pi - \text{r} \rangle \text{r} \rangle \Pi$  *har<sup>10</sup>gama<sup>11</sup>ta* zu lesen, Gdr. Iran. Philol. I. 220 f., § 396, habe ich im AirWb. 501 f. zurückgenommen; *yunda<sup>12</sup>tam* aber, wie ich Ib. 12, 132, AirWb. 1231 f.  $\langle \equiv \langle \Pi . . \rangle$  D. 2, 4 ergänzt habe, kann natürlich nicht als sicherer Beleg gelten. Was mir die Erklärung des Wortes als Part. Praes. Akt. unwahrscheinlich macht, ist das *k*; sowohl nach dem *šawest. sašaito* (usw.) als nach mPh. *saš*<sup>13</sup> oder *saš*<sup>14</sup> *maš*, womit das *šawestische* Wort übersetzt wird (AirWb. 1653 f.), erwartete ich vielmehr *š*.

Gießen, 28. Dezember 1907.

<sup>1</sup> Wie jetzt wollte, s. S. 79 No. 2.

<sup>2</sup> Daß *raušabiz* latz. Plur., als Subjekt singuliert, wird sich jetzt nicht mehr gut in Abrede stellen lassen.



## Zwei arabische Inschriften aus Arabia Petraea.

Von

Alola Musil.

Hirbe Nihil خربة نمل ist eine ausgedehnte Ruinenstätte (vgl. Arabia Petraea, I Monb. S. 174), die östlich vom Toten Meere, ungefähr 14 km südöstlich von Mādaba, liegt. Der südwestliche Teil des Ruinenfeldes weist mehrere halbverfallene Bauten auf. Hier entdeckte ich am 12. Juli 1896 eine arabische Inschrift. Sie befindet sich in einem tiefgelegenen, mit Tonnengewölbe versehenen Raume und ist in einen in der Westwand der Wölbung vermauerten, konkav zugebauten Sandstein eingemeißelt.

Höhe 0·37 cm, Breite 0·44 cm. Die Inschrift ist ziemlich gut erhalten. Nur die linke untere Ecke des Steines ist abgebrochen, und infolgedessen sind die letzten Buchstaben der 7. und 8. Zeile verschwunden. Kopie, Abklatsch (Fig. 1) und Photographie (Fig. 2).

- |                     |   |                                       |
|---------------------|---|---------------------------------------|
| اللهم اغفر لعبد     | 1 | O Gott, vergib dem 'Abd.              |
| العزيز بن الحارث بن | 2 | al'aziz, Sohne des Harat, Sohne       |
| الحكام ما تقدم من   | 3 | des Hakam, was vorangegangen ist von  |
| لبي ما تأخر ومن     | 4 | den und was davon kommen soll, und    |
|                     |   | bestim-                               |
| ف بينه وبين ذريته   | 5 | me Verbindung zwischen ihm und seiner |
|                     |   | Nachkommenschaft                      |
| في مسكن من ر        | 6 | in dem sicheren Orte seiner Ges-      |
| خمتك واجامد على     | 7 | de und laß ihn blühen bei             |
| خون محمد            | 8 | dem Tische Muhammeds . . .            |



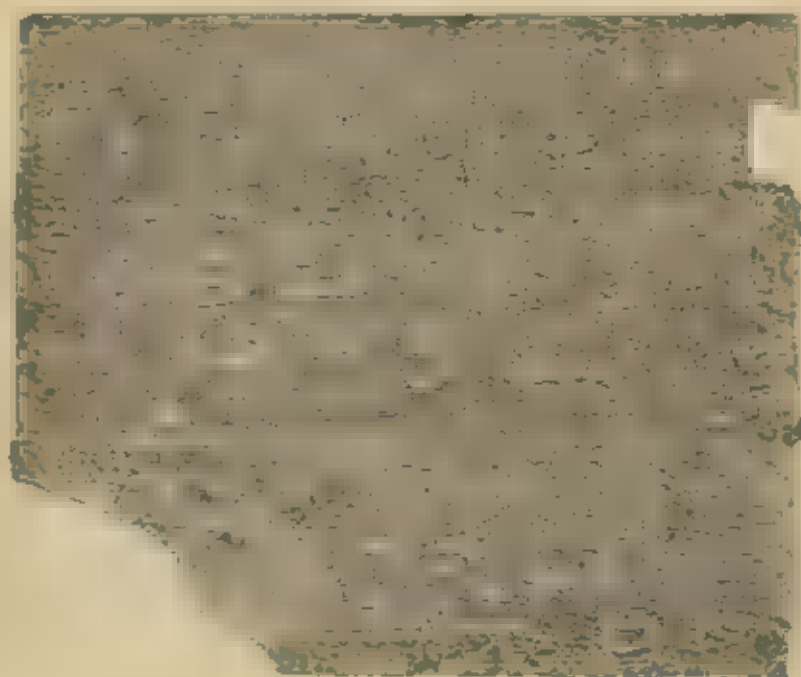


Fig. 1. Abklatsch

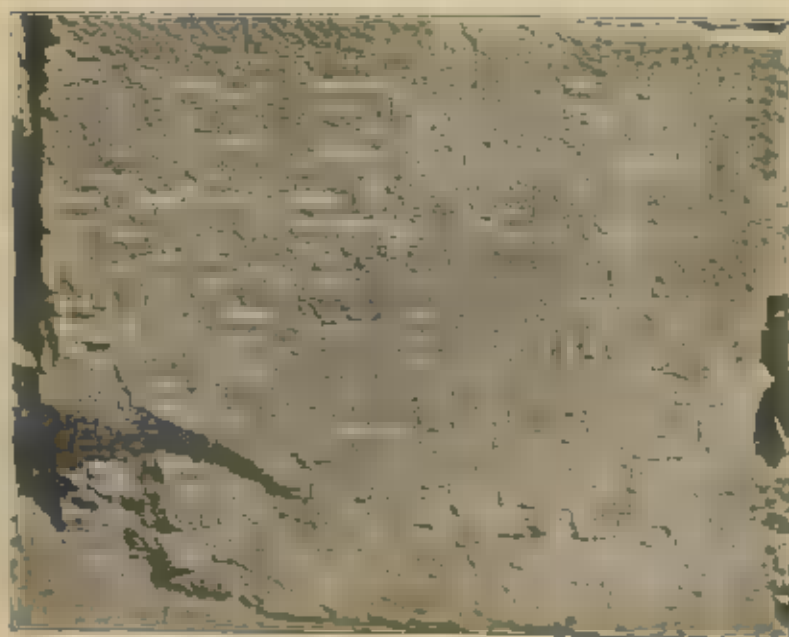


Fig. 2. Photographie



Die Zeilen 1, 3—5 lebten sich an die Süre 48<sup>a</sup> an: **يُغْفِرُ لَكَ اللَّهُ**. ما تُقَدِّمُ مِنْ دُئِمَّتِكَ وَمَا تُخْخِرُ. Die Pithaso: **وَيُغْفِرُ لَكَ** liest man auch, worauf mich v. KAHNACKER aufmerksam machte, bei at-Tabari (*Annales*, ed. DE GORJE II S. 326: **وَعَفَا (الله) بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ فِي حَاشَتِهِ**). Die GORJE schilgt (*Glossarium*, p. exorviii) vor die Übersetzung: *utilitatem, familiaritatem inter nos faciat Deus*. Die Ergänzung: **وَأَوْلَمْنَا قُلُوبَنَا حَوْضَ** ist nicht vollkommen sicher; der erhaltene Ansatz hinter dem **ل** dürfte ein **ي** oder **ن** sein.

Wer war der genannte 'Abdu'l'aziz b. al-Hüsey b. al-Hakam? Ich wage nur eine Vermutung auszusprechen. Bei al-Mas'ûdi, *Kitâb at-ta'rib* wa'l-*isrâf*, Bibl. geogr. arab. viii, ed. de Goeze, Lugd. Bat. 1894, S. 119 lesen wir: *وكتب له (سليمان بن عبد الملك) عبد العزيز بن أبي العاص بن الحارث أبو الحكم بن أبي العاص*.

Nun wissen wir, daß die Beni Umejja in el-Belka Besitzungen hatten, und daß sich Sulejmân b. 'Abdalmalek (715—717 n. Chr.) dasselbst aufzuhalten pflegte, so daß unser 'Abdal'aziz mit seinem Minister identisch sein könnte. Auch die Schriftzüge verweisen in die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts.

Mit dem حَوْضٌ ist nach GORDZANZ (briefliche Mitteilung vom 26. Oktober v. J.) der in der islamischen Eschatologie so wichtige Teich gemeint, zu dem die Gerechten (zweifelhaft ob vor oder nach dem großen Gerichte) geführt werden, um ihren Durst zu stillen. Manche Exegeten identifizieren diesen حَوْضٌ mit dem كَوْثَر (Sūra 106, 1: قَدْ أَفْلَحَ مَن كَانَتْ أَلْفَاكُهُ عِندَ الْكَوْثَرِ; vgl. Bajdāwī z. St. وقيل حَوْضٌ فِيهَا). Der حَوْضٌ bildet einen Teil des Paradieses, und der Prophet bezeichnet ihn als seinen Teich حَوْضِي (vgl. at-Tirmidhī, ed. Balāq 1292 H., II, 72, 10 v. u.: [حَوْضِي مَن مَّيَّنَ إِلَى عِمَّانَ الْبَلَقَاءِ]); er kann also mit Recht in der Inschrift حَوْضٌ مَكِينٌ genannt werden. Mit meiner ursprünglich vorgeschlagenen Ergänzung واغْبُ war van BERNER einverstanden, GORDZANZ jedoch nicht, weil ja der حَوْضٌ schon längst für alle Gerechten da ist; dem pflichtete auch NOLANZ bei und meinte, daß meine zweite proponierte Ergänzung وَاقِبَةٌ wahrscheinlicher sein dürfte. BERNER stimmt dieser Ergänzung zu, weil die قَائِلُونَ عَلَى الْحَوْضِ in der eschatologischen Literatur erwähnt werden.



In ed-Dejr (auch Dejr el-Belah, altes Därrum الداروم) findet sich im Hofe des Heiligtums al-Haſr, und zwar rechts vom Eingango, eine kurze, schlanke, zur Hälfte eingemauerte Marmorsäule mit einer 12·5 cm hohen und 26 cm langen Inschrift, von der ich am 29. März 1898 (vgl. *Arabia Petraea, u. Edom*, 1. Teil, S. 318) folgenden Abklatsch (Fig. 3) genommen habe:



Fig. 3

- 1                      بِرَكَّةً مِنَ اللَّهِ وَقَطَاعٌ مِنْ مَوْلَانَا  
2                      وَسَيِّدَانَا أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ  
3                      لِمَوْلَانَا الْوَزِيرِ الْأَجَلِيِّ أَبِي الْفَرَجِ يَعْقُوبَ  
4                      طَالِ اللَّهُ بِقَاءَهُ

- 1 Segen von Gott und Belohnung (mit Grundbesitz) von unserem Gehieter  
2 und Herrn, dem Fürsten der Gläubigen — Gnade Gottes über ihn —  
3 für den Wezir den erlauchtesten Abu-l-Furag Jakšub.  
4 Gott gewähre ihm ein langes Leben!

Z 1: Das  $\bar{\text{a}}$  von بِرَكَّةً ist sicher, das  $\bar{\text{a}}$  von قَطَاعٌ halb zerstört, Z. 2. Vor dem  $\bar{\text{a}}$  bemerkt man noch deutlich die Spuren von zwei Buchstaben. Z. 3. Über dem  $\bar{\text{a}}$  in مَوْلَانَا ein Punkt; das Wort الْوَزِيرِ stark gelitten; das  $\text{g}$  hat die eigentümliche Final-Form: unter  $\bar{\text{a}}$  und über  $\bar{\text{a}}$  in يَعْقُوبَ je zwei Punkte.

Zu der Formel مِنَ اللَّهِ بِرَكَّةً vgl. van Brongnien, *Inscriptions arabes de Syrie*, Le Caire 1897, Nr. 2, *Matériaux pour un Corpus inscrip-*



*Monum. arabicae*, 1 Paris 1903, Nr. 18, 19; über مولانا وسيدنا I. c. S. 364 ff.; über صلوات الله عليه I. c. S. 26, Anm. 1.

VAN HARTEN, dem ich die Ergänzung und somit die endgültige Lesung dieser Inschrift verdanke, machte mich aufmerksam, daß unser ابو القحح يعقوب ابو القحح identisch sein dürfte mit يوسف بن يعقوب بن كلس الوزير العنبري بالله, der im J. 380 d. H. (991) starb. (Ibn-ul-Athiri *Chronicon*, ed. C. J. TORRERA, Lugd. B. 12 S. 22, auch VII 222, 223, 12 17, 27; Abu'l-Mahasin, ed. T. G. J. JURY, II, Lugd. B. 1867, S. 672: الوزير (sic) يوسف بن يعقوب بن كلس ابو القحح العنبري بالله نزار العبدي وكان الوزير هذا يهودي الاصل ثم ابد اسمع وتقل في القم الى ان ولي الوزارة.

Nach F. WÖRTERKIND (*Geschichte der Fätimiden Chalifen*, Abh. d. königl. Gesellsch. d. Wissensch., 27. Bd., Göttingen 1881, S. 55) bestand Ibn Killis Nachlaß nebst vielen anderen auch in „Liegenschaften“, die er meistens der Gunst des Chalifen zu verdanken hatte; daher das اقطاع der Inschrift.

J. v. KARAHACER bemerkt zu diesen Inschriften: ad 1. Z. 1 statt على اقمه eher اوجب له, bewillige ihm, laß ihm zuteil werden. — ad 2. Z. 1 dem بركة muß noch etwas vorausgehen; das Wort اقطاع in dieser Zusammenstellung auffallend, eher استطاع, Macht. — Z. 2 مولانا وسيدنا bezieht sich auf einen 'alidischen Chalifen (vgl. Gähzi, el-Mahasin ed. v. VETZ, 1881 Z. 5 n. 18 v. u. — Z. 3 der Titel مولانا des Wazirs neben demselben Titel des Chalifen kaum anzunehmen; bedenktlich daher die Präposition ل. — Die Inschrift fällt sicher in die Jahre 368—380 d. H. (979—991), da Ja'käh 368 den Titel الوزير erhielt, vgl. Makrizi, Hist. n. S. 1.



## Hanscrit,

Viii

Theodor Zachariae.

Zur Bezeichnung der alten heiligen Sprache der Brahmanen gebrauchte man im 18. Jahrhundert vielfach den Namen Hanscrit oder Hanserit statt des jetzt allein üblichen Namens Sanskrit. Zumal in Frankreich. Voltairn z. B. bedient sich fast immer, so oft er die *langue sacrée* der Brahmanen erwähnt, der Form Hanscrit.<sup>1</sup> Nur zwei Stellen sind mir bekannt, wo Voltairn, neben der Form Hanscrit, auch die Form Sanscrit gebraucht. Im *Kessai sur les mœurs et l'esprit des nations*, chap. 5, spricht er von der *ancienne langue sacrée*, nommée le Hanscrit ou le Sanscrit, auch in den *Préjugés historiques sur l'Inde*, art. 22, spricht er von der *langue sacrée du hanscrit, ou sanscrit*. Wenn Voltairn an der Form Hanscrit festhält, obwohl ihm die Form Sanscrit recht gut bekannt war, so erklärt sich das ohne Zweifel daraus, daß ihm jene Form in den Schriften seines Landsmanns, des Arztes und Philosophen François Bernier vorlag.<sup>2</sup> Auch die französischen Wörterbücher berücksichtigen die Form Hanscrit etwa von der Mitte des 18. Jahrhunderts an bis in

<sup>1</sup> In der Kehler Ausgabe von Voltairns Werken Band xvi, S. 77, 277, xviii, 328, xxvi, 370, 468, xxvii, 222, xxxi, 231, xxxvii, 315, xxvii, 228, 238a.

<sup>2</sup> Vgl. den Brief Hanserit an Quaresimi (touchant les superstitions, étranges usages de l'Inde, et doctrine des Indous ou Gentils de l'Indoustan; de l'Inde au Persa, le 10 juin 1665); in den *Voyages*, tome II (Amsterdam 1709), p. 123, 140, 145, 147 (Hanscrit qui veut dire langue pure), 166 — *Asiatick History der Reisen in Indien und zu Lande* xi, 279, 284n.



die neueste Zeit hinein.<sup>1</sup> Zunächst erscheint nur ein Artikel Hanscrit; dann erscheinen zwei Artikel, Hanscrit und Sanscrit; schließlich verschwindet Hanscrit ganz und gar. Das *Dictionnaire universel françois et latin* (Dictionnaire de Trévoux) gibt in der 6. Auflage vom Jahre 1762 einen Artikel Hanscrit, der augenscheinlich auf Benzen (Voyages II, 147) zurückgeht. Insbesondere stammt aus Benzen die Angabe, daß der Vater Kienren<sup>2</sup> ein Alphabet der Hanscritsprache mitgetheilt habe. Ein Artikel Sanscrit fehlt noch im Dictionnaire de Trévoux. Das *Dictionnaire de l'Académie Française*, 6. Auflage (1768), hat einen Artikel Hanscrit, *Langue savante des Indiens . . . . On l'appelle encore Sanskrit, Sanskresan, Kianscrit*. Aber ein besonderer Artikel Sanscrit fehlt auch hier. In der 6. Auflage (1833) wird unter Hanscrit auf den Artikel Sanscrit verwiesen: in der 7. Auflage (1879) ist der Artikel Hanscrit verschwunden. Die *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* gibt in der Ausgabe von 1774—81 einen Artikel Hanscrit, der eingestandenmaßen aus dem Dictionnaire de Trévoux entlehnt ist. Außerdem findet sich in der Encyclopédie ein Artikel Sanscrit ou Sanskrit mit der Bemerkung: *cette langue sacrée se trouve aussi nommée Hanscrit et Sanskresan*. Schwarz (1788) hat einen Artikel Hanscrit: *So heißt bei den Reichsbesatznehmern die gelehrte Sprache der Indianer, in welcher ihre heiligen Bücher geschrieben sind*.<sup>3</sup> Ähnliche Angaben kann man in den älteren Auflagen der Wörterbücher von Tannert, Meiss usw. lesen. Lattus (1803) verweist unter Hanscrit (*ou se dit plus hanscrit*) auf den Artikel Sanscrit. Sachs-Volzart (1863) geben *hanscrit* und *sanscrit*. — Ein Artikel *hanscrita* findet sich in neueren spanischen Wörterbüchern, z. B. in dem von Torrens (Quinto?). Das *Grande Dictionnaire Portuguez* des Frei Dom João Vintus enthält ein Wort *hanscripto* ohne Belegstelle und Erklärung, nur mit einem Verweis auf

<sup>1</sup> Sowohl meine Beobachtungen stehen. Leider stehen mir nicht alle Auflagen der älteren französischen Wörterbücher zu Gebote.

<sup>2</sup> Oder genauer: der Vater Benzen hat in der *China Illustrée* des Vater Benzen (Kienren; Amstelredam 1767. Vgl. diese Zeitschrift xv, 313 ff.)



den gar nicht existierenden Artikel *anscripto*. Es wäre von dem größten Interesse, zu erfahren, ob und wo die Form *hanscripto* — die im übrigen stark an die Form *anscript* bei JOHN FAYE<sup>1</sup> erinnert — von einem portugiesischen Schriftsteller gebraucht wird. Solange sie nicht nachgewiesen wird, kann sie für eine Untersuchung wie die vorliegende nicht verwertet werden.

Über das Vorkommen der Formen *Hanscrit* und *Hanseroi* will ich noch die folgenden Angaben machen. Die indischen Buchstaben, deren sich die Brahmanen bedienen, wurden von LA CHAPE in einem Briefe vom Jahre 1714 an CHAMBERLAIN mit dem Namen *Hanscrit* bezeichnet.<sup>2</sup> So spricht auch HAN. RIZARD in seinen *Dissertationes miscellaneae* = (1708), p. 88, von den *litterae Brachmanicae sive Hanseroticae*. Auf p. 90 erwähnt er ein *hanserotisches* Wort *Puero*, Stadt. Eine Notiz in einer Jaina-Handschrift des Britischen Museums<sup>3</sup> besagt, das Buch sei „a book in the Brahma or Hanseroti language (some call it Sanseroti)“. JON. FINCH. FARR unterscheidet in seinem „Orientalisch- und Occidentalischen Sprachmeister“<sup>4</sup> die *malabarische*, von den Eingeborenen des Landes *Dow-nigarna* oder *Hanserit* genannte Sprache von dem *Sanserotischen*. Nach JOHN HENRY THOM<sup>5</sup> haben die *Wandins* eine besondere Sprache für sich, der *Hanskrit* genannt, in welcher der *Vedam*, *Shuster* und die

<sup>1</sup> *A new account of East-India and Persia*, London 1696, p. 101. Zitiert von VON HUGEN, *Holam-Jahon, a glossary of colloquial Anglo-Indian words and phrases*, unter dem Worte *Sanskrit*.

<sup>2</sup> *Thesaurus philologicus Sino-chinensis* III (Lipsia 1748), p. 25 = *Dissertationes in omnibus Syllogis orationum Siniticarum varietas ad JOANNES CHAMBERLAINUM* (Amstelredam 1716) p. 132. Vgl. dazu THOMSON, *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 1893, I, p. 19.

<sup>3</sup> HAN. H. RIZARD, *Catalogue of the Hindi, Persi and Hindustani MSS. in the Library of the British Museum*, London 1890, p. 1 (Mittheilung des Herrn WILLIAM INNES in London).

<sup>4</sup> Lipsig 1748, S. 1211. RICH. HENNING, *Indian Dictionary* 31, 21.

<sup>5</sup> JOHANN HENNING GRON, *Inde nach Ostindien*. Aus dem Preussischen Ober- und all. städt. Anmerkungen begleitet von O. F. C. S. (Gron), Pforta abgew. Mühlburg 1775, S. 272. Aus dem englischen Original haben die Stelle mitgeteilt YON HUGEN, *Holam-Jahon* s. v. *Sanskrit*.



übrigen Bücher ihres Gesetzes geschrieben sind<sup>1</sup>. SONNHAAT<sup>2</sup> nennt die Brahmanensprache: Sanscritum, Sanskrit, Hanserit oder Grandon.<sup>3</sup> Der französische Marineoffizier L. DUMASPRE (Voyage dans l'Inde et au Bengale, fait dans les années 1780 et 1790; Paris 1801, t. II, p. 23) schreibt: Quelques voyageurs ont dû avoir parfaitement appris le hanserit<sup>4</sup> au Bengale.

Schon aus dem bisher angeführten ergibt sich, daß die H-Form zu keiner Zeit die Alleinherrschaft erlangt hat; und wenn auch Autoren wie VOLTAIN<sup>5</sup> die H-Form gebrauchten, wenn auch die französischen Wörterbücher dieser Form den ihr gebührenden Platz einräumten: so erhob sich doch bereits am Ausgang des 17. Jahrhunderts eine Stimme, die die Richtigkeit der Form in Zweifel zog. THOMAS HYDE schreibt in seiner Abhandlung „De Indis orientibus“ (1694): Proxime quasi Nerdiludlo affinis venit Indicus Indus Tschopur, sive nominatus veterum Bencolmanorum lingua Indice dicta Sanseroot, seu, ut vulgè, oxiliori sonu elegantiori sonat Sansereti: non autem Hanseroot, ut minus rectè omni nuncupat Kircherus;<sup>6</sup> und derselbe LACROIX, der, wie wir oben gesehen haben, im Jahre 1711 die Form

<sup>1</sup> Voyage aux Indes Orientales et à la Chine (1783) I, 120 — I, 108 in der deutschen Uebersetzung (Zürich 1783).

<sup>2</sup> Grandon (Strandum, Krandum) ist die südindische, speziell tamilische Bezeichnung der Sanskritsprache (HARVIA, Catalogue de la langue II, 123). — „Dictionnaire des livres en son latin, à qui change d'usage, que nous en avons un du grec, et indus les carmines que les du latin: Illegis de Cato, deinde quibus, II, vi, cap. II. Vers grecis et indus: A. h. Sanskritum: B. dicitur in den Indes d'Inde et d'Inde en (Paris 1781), p. 275. Andere Stellen bei VOLTAIN, Indus-Indus I v. Grandum.

<sup>3</sup> Der Verfasser der deutschen Uebersetzung (Summlung der besten und neuesten Indischschreibungen 36, Berlin 1802, S. 163) hat Sanskrit für hanserit eingetauscht.

<sup>4</sup> In einem Briefe an VOLTAIN vom 18. August 1776 heisst es auch BANTY zwei der Form Hanserit, sagt aber hinzu: Sanskrit parait être le vrai mot indien. (Lettres sur l'histoire des sciences, 1777, p. 62.)

<sup>5</sup> Synonyma dissertationum quas attulit auctor dissertationum THOMAS HYDE S. 7 P. representat videtur. deperit . . . A. GUMBERTI ENLICH Vol. II. Oxonii 1767, p. 264. C. Sanseroot, Ind. p. 96; lingua Indica Sanserootica p. 128; scripto Indica characteribus Nāgarī et lingua Sanserootica p. 235. Die Form Sanseroot gebraucht HYDE auch in seiner Historia religionis veterum Persarum (1706), p. 321.



Hanscrit gebraucht, schreibt 1791 an Th. S. Bayer: *Bramanum lingua inter Tanulos Grantham, inter Warrugos<sup>1</sup> Sanscritam (Hanscriti haecenna sed falso nominata) et inter Marathos Balabande vocatur.*<sup>2</sup> Endlich bemerkt Davis Mll.<sup>3</sup> in seinen *Miscellanea orientalia* über die Buchstaben der Brahmanen: *Hoc scribandi genus, in veteri Indica lingua Kirindum, Grāndum aut Grāndum vocatur; a Kīrchero in China illustrata Hanseret, sūnqan vestigia premente, Andrea Mullero, Alphabetum Hanseriticum. Rectius vero Thomas Hyde . . . , ut et Danieli Missionarii ut vocantur, ad amicos datis literis, Sanseroot appellant. In der Tat: die Missionare, die im Süden Indiens wirkten — nicht nur die protestantischen, die sogenannten *Äthiischen*,<sup>4</sup> sondern vor allem die Jesuitenmissionare, die in Südindien stationiert waren —, sowie Reboude, die sich in Südindien aufhielten, traten durchweg für die S-Form ein. Sehr mannigfaltig sind im übrigen die Formen, die uns in den Briefen der Missionare, in den Reisebeschreibungen usw. entgegenstehen. Den bereits oben beiläufig gegebenen Beispielen will ich die folgenden hinzufügen.<sup>5</sup>*

<sup>1</sup> Unter den *Kirchlichen*, d. h. im Geiste der Toluguprache. Vgl. Vize-Brayer, *Moham-Jubon* s. v. *Basleyn*. Gresson, *Linguistic Survey of India* IV (Calcutta 1906), p. 377.

<sup>2</sup> *Thesaurus epistolicus Lauretianus* III, 93. In seiner *Histoire du christianisme des Indes* (1724), S. 429 und sonst schreibt Lauret: Sanserut.

<sup>3</sup> *Observations philol.*, ed. II, Lugduni Batavorum 1793, p. 156. Vgl. Gresson *Indien Antiquaire* 33, 20.

<sup>4</sup> Der erste unter den äthiischen Missionaren, Bartholomäus Knichenlo, liefert sich über den Namen Hanscrit in einem Briefe an Bayer vom Jahre 1716 aus London wie folgt: (*Bramanum lingua*) quibuscum Hanscrit [d. h. alle diese] alle etiam dicitur, atque proprium nomen est Kirindum, neque a Bramania ipse unquam aliter audit. — *Thesaurus epistolicus Lauretianus* I, 261. Man vergleiche zu dieser auf den ersten Blick sonderbaren Äußerung die Bemerkungen von P. W. Kater in *Indian Antiquary* VII, 376 n. 1 (wo übrigens die Stelle aus Zieuerhansens Brief ungenuß wiedergegeben ist).

<sup>5</sup> Vgl. vordr. P. A. S. Barmannsdorf in seiner Sanskritgrammatik, *Siddhantam*, Rom 1760, S. 31. (exzerpiert von Harvey, *Catalogue* II, 149 ff. und von Kuhnert, *Abhandlungen über die Geschichte und Alterthümer Indiens* IV, 373 f.) und Vize-Brayer, *Moham-Jubon* s. v. *Sanskrit*.



FILIPPO SASSETTI schreibt: Sanseruta (siehe viel dir bone articolata; A. DE GUEREXATIS, *Memoria intorno al viaggiatori Italiani nella Indie orientali*, Firenze 1667, p. 117); ABRAHAM RUGAS in seiner *Offenen Thüre zu dem verborgenen Heydenthum*, S. 81 und sonst: Sanserutum; VINCENZO MARIA DE S. CATERINA DA SIENA (*Viaggio*, Roma 1672, p. 262); SAMPSCHARDAM, PHILIPP HALMAHUS, *Beschreibung der Ost-indischen Küsten Malabar und Coromandel*, Amsterdam 1673, S. 301, 303 nennt die „hochmalabarische“ Sprache: Samserut; mit dem Hinzufügen, daß sie bei KURUUSUS „Hanserut“ heiße. In der *Collação de Noticias para a historia e geografia das nações ultramarinas*<sup>1</sup> finden wir die Formen Samserutá und Sa(h)anserutá. Der Pater NOST. DE BERNIER schreibt in einem Briefe<sup>2</sup> vom 23. März 1719: Les quatre Vedans ont été écrits en une langue ayacente que M. Bernier nomme hanaurit et qu'on appelle ley samserutam ou grandum. Aus den „Lettres édifiantes et curieuses“<sup>3</sup> notiere ich die Formen Samserutam, Samserazadam, Samserorutam, Samserutam, Samserut, Samseroutan, Samserudum. In dem alten Katalog der Pariser Sanskrithandschriften<sup>4</sup> wird die Sanskritsprache immer als lingua Sanskritana oder Samakretanica bezeichnet.<sup>5</sup> Der „Extrait-

<sup>1</sup> Tomo I, Lisboa 1812, p. 30. 63. 64; vgl. CHANTRELL, *Anthropos* 1 (1906), p. 509. Sehr wahrscheinlich ist die auch von CHANTRELL hervorgehobene, mit j anlautende Form, *Noticias*, p. 13 in der Kapitelüberschrift (Argumento em que se trata da lingua sagrada, e historica, que se Queria Indica tom por causa do só, e está em lingua lingua chamada Sanserutá, que se escreve em escrita e em latina). Vielleicht ist Samserutá nur Druckfehler, da doch sonst die S-Form überall vorkommt. Erwähnt sei hier, daß A. RUGAS das Wort *hanaurit* mit dieser Verbindung, von Yata-Hanserut, (Hobson-Jobson) = „Skizze für einen Druckfehler“ erklärt.

<sup>2</sup> Mitgeteilt von VALLÉE, *Revue de l'Asiaticum* 66 (1902), p. 247.

<sup>3</sup> In der Pariser Ausgabe von 1781, Band XI, S. 276. 313. XII, 322. 395. XIV, 679. etc. 835.

<sup>4</sup> *Catalogue codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae*, Tomus primus Pars II 1789, p. 434—440.

<sup>5</sup> Nur zweimal als lingua Sanskrita von Samakortana auf S. 445. Auf der selben Seite steht auch — wohl zum ersten Male in einem europäischen Werke — die lingua von distictus Parakorta (vgl. S. 447). Oberhaupt verdient der alte Pariser Katalog der Codices bald eine ehrenvolle Erwähnung in einer künftigen



vorhand' (Yvarden 1778) ist, wie es auf dem Titelblatt heißt, 'traduit du Samacretan par un Bramo'.

Wie ist nun die Form Hancseret oder Hancserit zu erklären? Besteht die Form zu Recht oder verdankt sie ihr Dasein vielleicht nur einem Schreibe- oder Druckfehler?

Die Form Hancseret geht ohne Zweifel auf den Pater Hansien Korte zurück, der in Kienning's 'China Illustrata' (1667) fünf Schrifttafeln veröffentlichte,<sup>1</sup> von denen die erste die Überschrift *Elementa Linguae Hancseret*, die zweite die Überschrift *Elementa Linguae Hancseret seu Brachmanianae in India Orientali* trägt (siehe oben IV, 310 ff.). Die Form Hancserit kommt, soweit ich sehe, zuerst bei François Bauxin vor (*Voyages* II, 138 und sonst). Übrigens kennt Bauxin die Schrifttafeln bei Kienning; er bemerkt sich ausdrücklich darauf und bemerkt unter anderem, daß er selbst die Buchstaben der Hancseritsprache veröffentlicht haben würde, wenn ihm Jo Reverend Pere Hua<sup>2</sup> nicht zuvorgekommen wäre (*Voyages* II, 143, 147).

Nun hat Constantin in seiner Ausgabe der englischen Übersetzung von Bauxin's Reisen,<sup>3</sup> S. 329 f., einen Versuch gemacht, die Geschichte der indischen Philologie. Werden doch in ihm eine Reihe von Bankestücken zum ersten Male richtig, oder annähernd richtig, betrachtet. Die Bankestücke *composentur* ex gulis, non tabulis (sicut vs. Kapu, et ex mente compositum est, ut verborum Samacretanorum conjugatio duntaxat suavitur. Der Hincpasota est una, Kaluatarum castella institutum principalibus accommodata. Der Pradachinogandiraya est estu, pishma allegorismo de homine ejusque affectionibus, ex numero notabimus' (p. 117—118).

<sup>1</sup> In dem *Index Figurarum sive lecta a Bibliopago Intercedentium* lautet der Titel der ersten, mit Fy bezeichneten Tafel: *Elementa Linguae Hancsereticæ*. Die zweite, mit Fy 2 bezeichnete Tafel wird im *Index Figurarum* gar nicht aufgeführt.

<sup>2</sup> So heißt der Missionar Rath auch bei Nicolas MANDOU (*Statut de Buxin*, traduit by William Tuxen, London 1907, vol. II, p. 81). Der Name Rati erscheint auch, neben Rati (R), in der sehr seltenen Schrift: *Relatio rerum nobilissimæ regni Major in Asia, Aschikfuchburgi 1666* (nach einer Mitteilung des Herrn Professor Antonia Canato von dem Exemplar der Pariser Nationalbibliothek, dem einzigen Exemplar, das mir bekannt ist). Über diese Namensänderungen vgl. HANSEN, *Deutsche Sammlungsmissionen des 17. und 18. Jahrhunderts*, Freiburg i. B. 1892, S. 22 f., und BRUNNEN DUKE, *Historisches Jahrbuch* etc. (1904), S. 180.

<sup>3</sup> *Trevels in the Mogul Empire*. By François Bauxin. A revised and improved edition edited by Admiral Constantine Wodchuker & c.



H-Form zu erklären. Um zu dieser Erklärung Stellung nehmen zu können, muß ich sie wörtlich mitteilen. COSSEMANX schreibt:

In most of the early editions of Bernier, certainly in all of those published during his lifetime, Sanskrit is everywhere printed *Hanskrit*. This peculiarity has arisen, I believe, in this wise. Father Roth doubtlessly acquired his grounding in Sanskrit from a Persian Munshi, who would call the language 'Sanskrit, or *Sahanskrit*', the form used in the Persian texts of the *Alia*,<sup>1</sup> which was written about 1609. We learn from Father Kircher (who by the way never uses the word Sanskrit in any form), in the text of the work cited above, that it was Father Roth who with his own hand drew out the originals of these plates. The first plate is headed *Elementa Linguae* [sic] *Hanskret*,<sup>2</sup> the letters Sa having been omitted by the engraver, or 'dropped', to use a technical term; because although he has begun the heading currently as to position, the centre of the 'title' being axial with the body of the plate, the word *Hanskret* ends just too short by a space sufficient for two letters. This error was probably discovered too late to be satisfactorily remedied, and has misled many subsequent writers without special or technical knowledge; and in Yule's *Glossary* this form of the word is characterised as 'difficult to account for'.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Voss HERRICK, *Johnson's* & *Sanskrit*, verweisen auf *Sam-Jahkara* od. *Shonman* 1, 264, wo *Shahskr(i)t* im Text steht, während *Sah(s)skr(i)t* als Variante gegeben wird nach einer Ha., die *Shonman* in der Vorrede vom 1 Bande seiner Ausgabe sehr alt und ausgezeichnet nennt. (Dagegen sagt er in der Vorrede zum 2 Bande: Though this MS. is old and the best of all I had to collate, it is by no means so excellent manuscript.) Die Form *Sahanskrit* findet sich, ebenfalls nach Voss HERRICK, bei dem persischen Dichter Amir Chamsa (1525—1585); siehe KANTER, *The history of India, as told by its own historians* 18, 263. Ich erinnere mich auch aufmerksam auf die Form *Sahanskrita* in der Vorrede an der persischen Übersetzung der Opuscula in Arquet. Dreyssens lateinischer Übersetzung (*Gangeskand* 1, p. 3). Wenn das Wort Sanskrit — in irgend welcher Form — bei persischen Autoren selten vorkommt, so erklärt sich das wohl daraus, daß sie in der Regel *Hindū* statt *Sanskrit* gebrauchen. Siehe KANTER, l. c. vol. v, p. 271.

<sup>2</sup> Dies ist nicht richtig. Die Überschrift der ersten Tafel lautet: *Elementa Linguae Hanskret*.



Ich bedaure, dem englischen Gelehrten auf das Gebiet der Kupferstecherkunst nicht folgen zu können. Immerhin dürfte die Frage aufzuwerfen sein: Wie geht es zu, daß die Form *Hanseret* auf der zweiten Schrifttafel (siehe oben) gleichfalls erscheint? Aber davon abgesehen läßt sich, wie ich glaube, zeigen, daß die Voraussetzung, von der CONSTABLE bei seiner Erklärung ausgeht, nicht richtig ist. Auch sonst dürfte sich einiges gegen die Behauptung, daß die *H*-Form auf dem Versehen eines Kupferstechers beruhe, einwenden lassen.

CONSTABLE ist der Meinung, daß *Alonblowsky* ein persischer Munschi dem Peter Roth Unterricht im Sanskrit erteilt, und daß dieser Poräer die Sanskritsprache mit dem Namen *Sahanskrit* bezeichnet habe. Es läßt sich aber in keiner Weise wahrscheinlich machen, daß ein Perser der Lehrer Roth's gewesen ist. Im Gegenteil. Wie ich bereits in dieser Zeitschrift xv, 315 kurz ausgeführt habe, besitzen wir das bestimmte Zeugnis des ARJANASINS KACHUR dafür, daß *P. Henricus Roth per quendam Brahmanam summa benevolentia sibi devinctum, et jam ad Christi fidem auspiciendam inclinatam, totam et linguas et literaturas, philosophandique rationem hinc eunditam, sex annorum impenso studio, consecutus est* (*China illustrata*, p. 102). Fast dasselbe sagt KACHUR auf S. 50 desselben Werkes, indem er noch hinzusetzt, daß Roth eine Grammatik der Brahmanensprache verfaßt habe. Hinzu kommt noch das Zeugnis in dem *Elogium P. Henrici Roth*. Die in Betracht kommende Stelle werde ich weiter unten im Wortlaut mitteilen. Der Lehrer des P. Roth war ohne Zweifel ein Brahmane, der, wie ich oben xv, 315 f. zu zeigen versucht habe, die *Sarasvatagrammatik* beim Unterricht zugrunde legte. Sollte sich dieser Brahmane seinem Schüler gegenüber der persischen Form oder Nebenform *Sahanskrit* bedient haben?

Alein das stärkste Argument gegen die Behauptung, daß die Form *Hanseret* bei KACHUR aus der Form *Sahanseret* verstanden sei, ist meines Erachtens die Form *Hanseret* bei BRUNNEN. Sollte er diese Wortform einfach den Schrifttafeln Roth's, die ihm ja allerdings vorlagen, entnommen haben? Das ist kaum anzunehmen; denn dann



würde er gewiß auch den Vokal der zweiten Silbe bewahrt und Uniseret nicht Hanserit geschrieben haben. Man wende nicht ein, daß BERNIER kein Sanskrit verstand. Das bekennet er selbst in seinem Briefe an CHATELAIN mit den Worten: *Ne vous étonnez pas d'abord, si, quoi que je ne sache pas le Hanserit, qui est la langue des Doctes, . . . je ne laisserai pas de vous dire beaucoup de choses qui sont tirées des Livres écrits en cette langue* (*Voyages* II, 123). Aber BERNIER hatte Umgang mit indischen Gelehrten, mit Pendet (ou Docteurs Hérétiques; II, 163). Sein Agah<sup>1</sup>, Daneschmend-kah, ein gelehrter, wissenschaftlichen Bestrebungen holdigender Perser,<sup>2</sup> nahm einen der berühmtesten Pendet Indiens in seine Dienste, und dieser Pendet, sagt BERNIER, *pour qu'il attirât chez nous tous les plus savants Pendet, a été plus de trois ans assis à mes côtés*<sup>3</sup> (II, 123; vgl. 128, 157). Diesen Pendet verdankt BERNIER die Kenntnis von indischer Literatur, Religion und Mythologie, die er in seinem Briefe an CHATELAIN an den Tag legt. BERNIER ist einer der ersten Europäer, der die vier *Bekhs*<sup>4</sup> aufzählt, wobei er, was auffällig genug ist,<sup>5</sup> den Atherbabad an die erste, den Zagerbad an die zweite, den Bekhad an die dritte, den Samabad an die vierte Stelle setzt (II, 131). Ferner zählt BERNIER die zehn Inkarnationen des Vignu auf (II, 143). Diese Inkarnationen stimmen übrigens in den Namen und in der Reihenfolge durchaus nicht zu den Decem fabulosae Incarnationes Dei, die KUNZE in seiner *China Illustrata* S. 157 ff. *apud Patria Rothii* verbiest mitgeteilt hat.<sup>6</sup> Man sieht aus

<sup>1</sup> BERNIER war der Leibarzt des Danialkhan Köän. Mehr über diesen Perser bei COCHETEAU in seiner Ausgabe von *Berniers Œuvres*, S. 1, Ann. 2.

<sup>2</sup> *Kanthou Vohou, ou, selon la pronunciation indoustane, Recheh et le Faghour-velam, sont plus célèbres dans la Péninsule entre les deux mers. Le Samourdelam et l'Atherbabad ou Bekhad-velam dans le nord.* (PÉREZ PONS, *Lettres Asiatiques et européennes* XIV, 75.)

<sup>3</sup> Vgl. oben 20, 216 f. Überhaupt stimmen von den älteren europäischen Schriftstellern, die sich mit den Inkarnationen des Vignu beschäftigen, kaum zwei ganz miteinander überein (vgl. auch A. ROEMER, 201 ff., BARNACK, 169 ff., KUNZEHAUSEN, *Genealogie der malabarischen Götter*, 216 f.). YAMAGUCHI = v. JENSEN behaupten, daß dieses Wort zuerst bei BARNACK erscheint in der Form *Amur*, welches in the German version takes the antitypical shape of *Amur*, and HERRY, *Orient and Oc-*



diesem einen Beispiel, daß BANSEN selbständige Angaben macht: wenn er auch sagt, daß er den Patres KINKER und ROE, ebenso wie dem Engländer HANN LOK (JOHN) und dem Holländer AMANAM ROEKE zu Dank verpflichtet sei (II, 145). Ferner verbreitet sich BANSEN über die philosophischen Systeme der Indier (II, 149 ff.); er kennt und nennt den Dämonen RACH,<sup>1</sup> der Sonne und Mond verschlingt und so ihre Verfinsterung bewirkt (II, 102, 154); er führt die Namen der vier Welttheile, DYGUNE, auf (II, 100), auf. Ein so wohlunterrichteter Mann wie BANSEN, ein Mann, der täglich mit indischen Pandits verkehrte, muß die Form HANSEERIT gehört haben, wenn hätte er sie sicher nicht gebraucht. Und noch eine. BANSEN verstand PERSISCH. Aus dem Munde eines Persers könnte er die Form SACHANSEERIT gehört haben. Aber er gebraucht diese Form nie, sondern immer nur HANSEERIT.

Wir kehren noch einmal zu H. RORN zurück. Die Vermutung COSSEMANNS über den Ursprung der Form HANSEERIT könnte trotz der gewöhnlichen Bedenken als richtig gelten, wenn sich in irgendeiner Schrift RORN die Form SACHANSEERIT nachweisen ließe. Leider hat RORN wenig Schriftliches hinterlassen; und dies, was ihm bei CAULOA

fehlt 1, 128, erzählt das bei BARNES und GORTON (Wahrheit und Fiktion III, 12) vorliegende Alter für eine falsche Schreibweise. Aber auch nicht blos das von H. RORN — der Abkömmling von BARNES selbst wird — gebrauchte in den Compositis HANSEERIT, HANSEERIT = MATRYERIT und HANSEERIT (Vandhaerit); ferner von dem Verfasser der Notulen annuente de Grullien de la Aie (Collection de Notules etc., Lissie 1862; Tome I, p. 85 ff.); auch, um einen gewissen Autor zu nennen, von POEKE, Mythologie der Indier I, 243. Das von BARNES in dem holländischen Original seiner Beschreibung gebrauchte Wort *hanseer* fiel nun zusammen mit dem mittelindisch-sanskritisch-ethiopschen Worte *hanseer* (*hanseer*, *hanseer*), das „Altar“ bedeutet. Daraus erklärt sich die Wiedergabe von *hanseer* = Skr. *hanseer* mit „Altar“ in der deutschen Übersetzung der „Beschreibung“ der HANSEERIT und der „Aie“ des Holländers O. BARNES. Aus letzterem Werke schöpfte GORTON seine Kenntnisse von dem „Altar des Rorn“.

<sup>1</sup> Hagen bei Ann. RORN, S. 47, 510, und bei GORTON, Voyage I, 124; Hagen in der Collection de Notules etc. I, 22; = Skr. *hanseer*. COSSEMANNS in seiner Ausgabe des HANSEERIT, S. 389, 404, druckt, wie es scheint, an Skr. *hanseer*.

<sup>2</sup> Ich bedauere, daß ich in meinen kurzen Bemerkungen über H. RORN und seine schriftstellerische Tätigkeit, in dieser Zeitschrift IV, 218 ff., einige kleine Ver-



SOMMERFELD, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* VII, 310, zu-  
gewidmeten wird, ist meistens entweder nur schwer erreichbar oder,  
vermuthlich, verloren gegangen. Letzteres gilt namentlich von RORNE  
Sanskritgrammatik,<sup>1</sup> die als ein exactissimum opus totius Gram-  
maticae Brahmanicae beschrieben wird<sup>2</sup> und die nach LORRINO  
HARVAE vor hundert Jahren im Collegio Romano gesehen hat.<sup>3</sup> Mir ist  
nur eine einzige Äußerung RORNE über den Namen der Brahmanen-  
sprache bekannt geworden. Diese findet sich in einem Briefe, den  
RORNE aus Rom an einen gewissen Priester Societatis Jesu in Deutsch-  
land gerichtet hat. Datiert ist der Brief „von das Jahr 1664, kurz  
vor der Schlacht bey St. Gotthard“. Er ist abgedruckt, nach einer  
schlechten Abschrift, in der großen Briefsammlung des P. JOHANN  
STÖCKLIUS, dem *Welt-Volck*, Teil I, S. 215—16. Hier heisst es auf S. 214:

In dem Reiche Mogol seynd nicht gar zu viel Mahumetanor/  
sondern unendlich viel Heyden / welche ab dem Alcoran ein nicht  
geringeres Absehen haben / als wir Christen. Denn Brachmittinnern

schon eingeschlichen haben. Als ich jene Namenerkennung niederzulegte, war mir der neue Ausgabe der *Bibliothèque des Jésuites de la Compagnie de Jésus* von CAMUS BOURVERGNE nicht zugänglich, und die treffliche Schrift von ANTON HONORS über die deutschen Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jhs. (Heidelberg i. Nr. 1869) auch nicht bekannt. Einen Irrthum wenigstens möchte ich hier berichtigen. HORS Gruntau ist nicht Augsburg, sondern Dillingen. Selbst BOURVERGNE schwankt noch zwischen Dillingen und Augsburg, aber HONORS, S. 178, gibt richtig Dillingen als HORS Oohnort an. Wenn HORS bei KRAMER, China, p. 186, und sonst als „Augustinus“ bezeichnet wird, so erklärt sich das wohl daraus, daß Dillingen zur Diözese Augsburg gehört — Eine wunderbare Übersetzung von „Hansel Reth Dillingener“ findet sich bei BOUCHÉ DE LA HAUSSE, *Bibliothèque universelle des Jésuites* v. 66; Hansel Reth de Lingon.

<sup>1</sup> Auf meine Bitte hat Herr P. MATTHIAS KUCHMANN, Lützenburg, Nachforschungen nach Horns Grammatik in der Bibliotheca Vittorio Emanuele in Rom anstellen lassen. Leider haben diese Nachforschungen zu keinem Ergebnis geführt. Für meine uneingeschränkten Beihilfen bin ich Herrn P. KUCHMANN großen Dank schuldig.

<sup>2</sup> *Commi Colligit Societas Jena. Musaeum celeberrimum . . . .* exponit Gae-  
tius De Saxonia. Amstelredami 1676, p. 65. Hier wird noch ein zweites Manuskript  
des Illustriatus Magneticus P. Henricus Roth aufgeführt: ein „Opus extimio et  
subtilis Apophtegmatum usadem Brachman Philosophi, Saxoni nativus“.

<sup>1</sup> *Clasificación de las lenguas de las naciones conocidas* II, 133.



gibt es eine große Menge. Nachdem ich derselben Schut- und Kirchen-Sprach (so sie die Heilige oder Sanscretanische heißen) erlernt/so unge ich nach meiner Wenigkeit an mit ihnen nicht ohne Frucht zu disputiren.<sup>1</sup>

Hier also nennt Korn die Sprache der „Brachmanen“: Sanscretanisch, nicht Sahanscretanisch, wie man nach Constantines Ausführungen erwarten sollte. Als *lingua Sanscretana* (Sanscretana) wird die Brahmanensprache auch bezeichnet in einem Elogium Patris Henrici Roth, das von dem Pater Joanne Gaudenz<sup>2</sup> verfaßt ist. Das Datum ist: Tyrnau (Ungarn), d. 30. Januar 1670. Dieses Elogium enthält eine Stelle, worin über den Anfang von Korn's Missionstätigkeit in Agra berichtet wird. Die Stelle lautet auch der im K. Allgemeinen Reichsarchiv<sup>3</sup> zu München verwahrten Handschrift wirklich wie folgt:

Agrae regionis Megoria metropolitani delatus, statim ad totum animarum salutis procurandam dedit, quod intentum suum ut cum maiori auspicio exequeretur, primo totis viribus incubuit ad linguam sacram gentilibus, quam Sanscretanam (sic) appellant, haecum nulli Europaeo notam et solum Gentilium sacerdotibus, quos Brachmanes vocant, familiarem, nec ab illis facile extorquendam et addiscendam. Quod ingenti labore ac patientia sex annorum spatio consecutus est, non solum linguam illam et pronuntiationem et characterum multitudinem difficillimam prae omnium Europaeorum penetrando: sed quoniam maxime Gentilium infidelium errores superstitiososque hinc sola lingua contentos

<sup>1</sup> Fr. Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808), S. 21, führt die ihm bekannt gewordenen Deutschen an, die sich mit dem Studium der altindischen Sprache beschäftigt haben. An erster Stelle nennt er den Missionarius Heinrich Korn, der im Jahre 1664 die sanscretanische Sprache erlernt, um mit den Brahmanen disputiren zu können. — Ich will nicht, wenn Schlegel diese Worte entlehnt hat. Doch gehen sie in letzter Instanz ohne Zweifel auf die oben aus Korn's Brief angeführte Stelle zurück.

<sup>2</sup> Bekannt durch seine kleine Landreise von Peking nach Agra, die er im Jahre 1661 in Gemeinschaft mit dem Belgier Anthon de Douville ausführte; siehe Houbert, a. a. O., S. 17, 187, 201. Houtt. Mours, *Historical account of the provinces and people in Asia* 1 (1826), 180 ff.

<sup>3</sup> *Zeitschrift für german. Sprachk.* 13, Nr. 316; fol. 548.



ingone delogendo; quo factum est, ut non pauci veritatem Christianam agnoverint Christoque nomen dederint, quos inter primos tenet Ole Brachman, qui hac in lingua Patri Henrico Magister fuit.<sup>4</sup>

Wir müssen uns mit der Tatsache abfinden, daß sich Born einmal der Form Hanseret, auf den Schrifttafeln bei Kucuka, und einmal der Form Sanseret, in dem vorhin angeführten Briefe, bedient hat. Offenbar waren ihm beide Formen gefällig. Es bleibt nur übrig, Hanseret für eine eigenthümliche Aussprache des Wortes Sanseret zu halten. Diese Auffassung des Verhältnisses beider Formen zueinander ist nicht neu. Louisz de Huvas — der sich hauptsächlich auf die Angaben des Karmeliten Pabianz & S. Hantoulomano stützt — zählt in seinem *Catálogo de las lenguas de las naciones americanas* u. 121, die verschiedenen Namen auf, mit denen die Europäer die heilige Sprache der Brahmanen bezeichnet haben, gibt eine Bemerkung über die ursprüngliche Bedeutung des Namens *grandon* und führt dann fort: Los demás nombres de la lengua sagrada provienen de una misma palabra radical, desfigurada ya con la diversa pronunciaci6n de los brahmanes de diferentes lenguages, y ya con la pronunciaci6n tambien diversa de los europeos, que la han oido á los brahmanes. El nombre *hanseret*, que usa Kircher, es de un célebre misionero, llamado Roth, del Mogol, y se usa por los brahmanes de Agra y Deli, capitales del imperio del Mogol . . . (u. 123); und auf S. 121 f. bemerkt Huvas: Los brahmanes en todo el Indostan tienen una lengua y escritura, que usan solamente en las cosas de su religion; y tanto á la lengua como á la escritura llaman *hanseret*, *sanseret*, etc. segun las diversas pronunciaci6nes de los diálectos indostanos que hablan. Und so hat denn auch Gammes, der vor nicht langer Zeit<sup>5</sup> die bei Bannas und Lardox vorliegende Form Hanserit kurz besprochen hat, diese Form keineswegs für eine falsche Form; er meint, der Übergang des initialen *s* von ‚Sanskrit‘ in *h* sei, aus dem philologischen Gesichtspunkte betrachtet, bemerkenswert, und fügt hinzu: ‘it seems to point to an

<sup>4</sup> *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 1823, 1, p. 49.



authority coming from Eastern Bengal where *s* is in popular speech pronounced as *h*. Über diese ostbengalische Aussprache des *s* äußert sich GUERSON in der *Linguistic Survey of India* v, 1, p. 201, wie folgt: 'It (Eastern Bengali) exhibits well-marked peculiarities of pronunciation, — a Cockney-like hatred of pre-existing aspirates, and, in addition, the regular substitution of an aspirate for a sibilant. While Standard Bengali is unable to pronounce sibboleth, except as shibboleth,<sup>1</sup> Eastern Bengali avoids the sound of *sh*, and has 'hibboleth'.

Der Form 'hibboleth' zunächst entspricht die Form 'Shansorit', — eine Form, die oft genug angetroffen wird; vgl. z. B. 'Hobson-Jobson' u. d. W. Sanskrit oder, um ein wenig bekanntes Beispiel anzuführen, Fr. GILGWIN, 'Specimen of an Asiatic Vocabulary' (im Anhang zu: *Ayin Akbery . . . translated from the original Persian*, London 1777). Es darf hier wohl auch daran erinnert werden, daß einst Fr. ELLIS in seiner Abhandlung<sup>2</sup> über die Pseudo-Vedas aus Schreibungen wie *Chamo Belo*<sup>3</sup> = *Samarada*, oder *chorbo* = *sarva* den Schluß zog, die Originale jener Vedas müßten entweder in Bengalen (oder Orissa) entstanden oder von einem Manne verfaßt worden sein, der dort die Elemente des Sanskrit erlernet hatte.

Der Form 'hibboleth' aber entsprechen die Formen Hanserot bei RORN, Hansorit bei BERNIER. Indessen ist nicht anzunehmen,

<sup>1</sup> Vgl. *Linguistic Survey of India*, v, 2 p. 2. GUERSON, *The Languages of India*, Calcutta 1903, p. 53.

<sup>2</sup> *Account of a Discovery of a modern Imitation of the Vedas, with Remarks on the Genuine Works*, by FRANCIS ELLIS. — *Asiatic Researches* xiv (Calcutta 1823), p. 3, 13 f.

<sup>3</sup> Der Titel des berufenen *Keour Vedam* lautet eigentlich: *Jourou Bed*, wie ELLIS p. 18 gezeigt hat. Vedam ist die südindische, speziell tamilische Form des Wortes Veda (BRUNNEN, *Indian Antiquary* viii, 49), im Gegensatz zur bengalischen, überhaupt nordindischen Wortform Bed, Bodo (Hobson-Jobson' s. v. *Vedaa*). Beide Formen (Vedan ou Bed) kennet der wohlunterrichtete Pater FORT; den ersten Veda nennt er *Houken Vedan*, ou, sei es in pronunciation industane, *Hec-bed* (*Letres échantillonnées et curieuses* xiv, 75). Die nordindische Form mit initialem *s*, also Bed oder Brith, gebraucht, wie nicht anders zu erwarten, FRANCIS BRUNNEN (s. oben). BERNIER schreibt auch Bechan oder Beschen (fr. *Vignu* RORN schreibt Becho, Barahantar (= *Vignu*, *Vasubhavarata*), s. KORTZ, *Cham Illustrats*, p. 157.



daß diese Formen gerade die ostbengalische Aussprache des Wortes Sanskrit darstellen.<sup>1</sup> Benxiar hat allerdings, wie er selbst berichtet (*Voyages* II, 329), das Königreich Bengalen zweimal besucht; aber längere Zeit hat er sich daselbst, soviel bekannt, nicht aufgehalten. Der Missionar Rott hat, nach Kienner's Bericht, Bengalen auf seiner Reise vom Süden nach dem Norden Indiens durchzogen;<sup>2</sup> die Sitten seiner Wirkthätigkeit jedoch und mithin die Stätten, wo er längere oder kürzere Zeit verweilte, waren, nach dem oben angeführten Elogium: Salsotte<sup>3</sup> bei Sion: Vitzapur;<sup>4</sup> und endlich Agra. Hier war es, wo er das Sanskrit erlernte, hier traf er mit Benxiar zusammen. Ich denke, wir gehen nicht fehl, wenn wir annehmen, daß Hauserot eine vulgäre nordindische Aussprache des Wortes Sanskrit ist, die Rott und Benxiar in Agra gehört haben. Die Neigung, den Zischlaut *s* durch den Hauchlaut *h* zu ersetzen, ist in den neuindischen Sprachen arischen Ursprungs weit verbreitet. 'The sibilant has a tendency', schreibt Louis Bruzsa<sup>5</sup>,

<sup>1</sup> Sollte vielleicht der oben citirte Damascus die Aussprache 'Hauserot' in Bengalen gehört haben?

<sup>2</sup> [P. Henriques Rhodius] ex Gm in Megalim Regnum missus in Dalem fidei. (Mabon-Johns) a. v. [Malabar], quod modo Regnum Vitzpur dicitur, (Gm) mox imperato venit in (Sion), et hinc in Montper et rursus in Romam hinc in Bengalem et hinc per Delhi urbem recte dixerit Megali Regis curiam pervenit. — Kienner, *China Illustrata*, p. 20 sq.

<sup>3</sup> (Über dieses Salsotte vgl. Mabon-Johns a. v. Salsotte, h. — Der Ort, wo Rott seine Missionsthätigkeit begann, heißt Ononhijum in der Geschichte der katholischen Missionen bekannt als die Stätte, wo Engelphin Aquaviva und vier andere Missionare den Märtyrertod erlitten; *Nouve Lettre de Sion del Missione*. In Vercelli 1688, p. 175—199. Strachan, *Weltkult* v, p. 82. MÜLLER, *Geschichte der katholischen Missionen in Ostindien* (1851), S. 1044.

<sup>4</sup> D. h. Bijapur. Dorthin begab sich Rott als Dolmetscher eines portugiesischen Gesandten (tanquam socius legalis Lusitani eumque interpretari), offenbar, weil er, Rott, der Landesprache nichtig war. Überhaupt wird ihm eine große Sprachkenntnis nachgerühmt: *omnis sermo Indiarum Orientalium ex facilitate memoriam addidit, ut sine difficultate, tanquam in his nativus, ut legere et scribere et cum quovis erudito convenire potuisset*. — Rott's Aufenthalt in Bijapur währte nicht lange.

<sup>5</sup> *A comparative grammar of the modern Aryan languages of India* (1872), p. 259, etc. p. 75. Siehe auch Grassman, *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft* 24, 17 ff.; *Journal of the Asiatic Society* 1901, p. 758.



'more or less developed in all the languages, though culminating in Sindhi and Panjabi, to pass into *h*'. (Ammers hierüber werden wir ohne Zweifel erfahren, wenn die noch ausstehenden Bände der 'Linguistic Survey of India' veröffentlicht sein werden. Vorläufig will ich auf eine Äußerung von GREGGON über die Aussprache des *s* als *h* verweisen. In einer Charakteristik der Rajasthan-Sprache bemerkt er: 'Like Sindhi and other north-western languages, vulgar Gujarati' pronounces *s* as *h*. So also do the speakers of certain parts of Rajputana' (*The Languages of India*, Calcutta 1909, p. 89).

Zum Schlusse will ich ein Zengula anführen für die Aussprache des *s* als *h* in der (ehemaligen) Provinz Gujarat. Ich verdanke dies interessante Zengula einer gütigen Mitteilung des Herrn WILLIAM JARVIS<sup>1</sup> in London.

Der Pater JOSEPH TIERENTALLER<sup>2</sup> hat seiner Beschreibung Indiens, die JOHANN BRUNOWSKI in deutscher und französischer Übersetzung herausgegeben hat, eine Reihe von kleinen Abhandlungen vorausgeschickt, deren eine<sup>3</sup> sich mit dem Ursprung des Namens

<sup>1</sup> Vgl. BRUNOWSKI, *Comparative grammar* I, 77. BRUNOWSKI, *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society* xvi, 2, p. 166 (Gujarati, especially of the modulated dialect, pretty freely pronounced *s* as *h*).

<sup>2</sup> Derselbe schreibt nicht auf das Wort *hina* (Name einer Münze) aufmerksam nach JOHN HENSON (Hobson Johnson's *s* = *Pygmal*) as doubt identical with *hina*, and an instance of the exchange of *h* and *s*. Indessen diese Etymologie nicht überzeugend ist. Nach WILSON stammt das Wort vom kanarischen *hinnu* (Gold); siehe HOBSON-JOHNSON's *s*. *hinnu*.

<sup>3</sup> BRUNOWSKI, dem ich gefolgt sind, schreibt den Namen 'TIERENTALLER', an einem, wie ich scheint, ganz richtigen Grunde; vgl. die Vorrede zur *Description de l'Inde*, Tome I Nouvelle éd., Paris 1791, p. xxv. Man sollte aber aufpassen, den Namen so zu schreiben, dass der Leser nicht einen Namen 'TIERENTALLER', und nie andere. Vgl. besonders auch in wenig beachteten Aufsatz von A. S. ALLEN in den *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal* 1872, p. 69: *Notes on Father Tierentaller, of the Society of Jesus and Maronite-Missionary in India*. — Nach ALLEN starb übrigens TIERENTALLER nicht, wie BRUNOWSKI, s. u. O., S. 179, angibt, am 1770, sondern am 3. Juli 1785.

<sup>4</sup> Ich kann sie nur in der französischen Übersetzung besitzen: *Descriptio historica et geographica de l'Inde*, Tome I, nouv. éd., Berlin 1791, p. 20 bis 40. Die oben mitgeteilte Anmerkung AUGUST BRUNOWSKI findet man auch in der deutschen Übersetzung, Band II, Teil II, Berlin und Göttingen 1798, S. 185.



„Indien“ beschäftigt (Unde Indiae nomen impositum?). THIERSTALLER erklärt hier die Ansicht der Europäer, der Name Indien sei von dem Flusse Indus abzuleiten, für einen Irrthum. Der Name Indus sei durchaus fremd und unbekannt „aux gens du pays et aux nations voisines“ (incolis et accolis). „Le fleuve que les Européens, trompés par quelque ressemblance de son, nomment l'Indus, et qui sépare l'Indoustan de la Perse, se nomme chez les naturels du pays: Sindh, en ajoutant à la fin la lettre h; et les Persans le nomment *Aha Sindh*; ce qui signifie les *eaux du Sindh* (aquas Sindhi). Il est faux, par conséquent que le pays ait été nommé d'après le fleuve dont je viens de parler; car si cela étoit il faudroit dire *Sindhé* et non *Inde*. (Sindha non India,) la lettre S n'étant pas si difficile à prononcer que les Grecs et les Européens oisient du l'éter du mot *Inde*“.

ANQUETIL DERRONDES, der eine Reihe von Anmerkungen zu THIERSTALLERS Werk geliefert hat, bemerkt hierzu: „Dans la langue Indoustanne l'h et l'a sont quelque fois prises l'une pour l'autre: ainsi il y a des gens qui disent *Hourat* au lieu de *Sourat*, (*Surate*).“ Danach hat also ANQUETIL DERRONDES, der lange genug in Surat gelebt hat, um das, was er behauptet, wissen zu können, den Namen dieser Stadt als *Murat* aussprechen hören. Schwerlich aber hat man jemals *Murat* geschrieben; wenn auch BUNSEN im Vorwort zur französischen Ausgabe von THIERSTALLERS Werk 1, S. xix, frischweg behauptet: Il y a des gens qui écrivent *Hourat* au lieu de *Surate*.



## Anzeigen.

---

F. THUREAU-DANON, *Die sumerischen und akkadischen Königseinschriften* (= *Vorderasiatische Bibliothek*, 1. Band, Abteilung 1). Leipzig, J. C. HEBERICH'sche Buchhandlung, 1907 8°, XX, 275 S. M 9—, geb. M. 10—.

Die neugegründete ‚Vorderasiatische Bibliothek‘, deren erster Band hier besprochen werden soll, stellt sich zur Aufgabe, ‚diejenigen Urkunden in Umschrift und Übersetzung zusammenzustellen und allgemein zugänglich zu machen, die für die Kunde des Alten Orients maßgebend sind‘. Den bei weitem größten Teil dieser Urkunden liefert die Keilschriftforschung und so beginnt die ‚Vorderasiatische Bibliothek‘ naturgemäß mit den Inschriften der altbabylonischen Könige. Der vorliegende erste Band derselben, der von dem französischen Assyriologen F. THUREAU-DANON bearbeitet ist, enthält in der Hauptsache die sumerisch oder semitisch abgefaßten Inschriften der altbabylonischen Könige und Patrizie, die vor der *Hammurabi*-Dynastie Babylonien ganz oder nur teilweise beherrschten. Kurz vor dem Erscheinen dieses Bandes hat THUREAU-DANON seine Arbeit auch in der französischen Sprache — unter dem Titel: *Les inscriptions de Sumer et d'Akkad*. Paris, E. LAMOUT, 1905 — erscheinen lassen.

Die Aufgabe, der sich THUREAU-DANON bei der Herausgabe dieses Bandes gegenüberstand, war eine äußerst schwierige. Die



Mehrzahl der hierhergehörenden Inschriften ist sumerisch abgefaßt und bietet bei dem jetzigen Zustand der sumerischen Philologie dem Übersetzer nur allzuoft die größten Schwierigkeiten. Auch paläographisch sind diese in der archaischen Kellschrift geschriebenen Inschriften nicht leicht zu behandeln; nicht selten stoßen wir in denselben auf Schriftzeichen, die der Identifizierung noch harren oder deren Lesung zum mindesten noch zweifelhaft ist. Hierzu kommt noch der Umstand, daß der Herausgeber — wenn wir von seinen eigenen höhergehörenden Arbeiten absehen — verhältnismäßig nur geringe Vorarbeiten (AMIAO, JONAS u. A.) vorfind. Viele der von ihm in diesem Bande behandelten Inschriften waren bis jetzt gar nicht übersetzt und auch bei denen, von welchen eine Übersetzung bereits vorlag, konnte sehr oft von einer bis in alle Details gehenden und auf der Höhe der Wissenschaft stehenden Durcharbeitung so gut wie keine Rede sein.

Als Ergebnis seiner Arbeiten legt uns nun THOMAS-DANIEL ein Werk vor, das in allen Beziehungen als eine glänzende Leistung bezeichnet werden muß. Ja der Ref. steht nicht an, es als das wichtigste der in dem letzten Decennium erschienenen assyriologischen Werke — und an tüchtigen Arbeiten war die Assyriologie in den letzten Jahren wahrlich nicht arm — zu bezeichnen. Für den Historiker ist dieses Werk, das die Inschriften der altbabylonischen Könige in der Umschrift ediert und philologisch genau übersetzt, eine Sammlung der wichtigsten Quellen für die Geschichte Vorderasiens im 2. Jahrtausend v. Chr. Es wird den Fachmann in die Lage versetzen, sich von den verwickelten politischen Verhältnissen des alten Babyloniens ein klareres Bild zu machen, als dies bis jetzt möglich war. Manche Frage der altbabylonischen und altorientalischen Geschichte dürfte dadurch der Lösung nähergebracht werden. Auch der Kultur- und Religionshistoriker wird in diesem Buche eine unermessliche Fülle wertvollen Materials finden, das, gesichtet und verarbeitet, unsere Kenntnis der babylonischen Kultur und Religion in hohem Maße bereichern wird. Der Löwenanteil der Beute scheint jedoch dem Philologen zufallen zu sollen. Die ältesten sumerischen



Texte, deren Sumerisch von semitischen Einflüssen noch ganz oder sogar wie ganz frei ist, liegen uns hier endlich in einer peinlich genauen Umschrift<sup>1</sup> und Übersetzung und in einer möglichst vollständigen Sammlung vereinigt vor. Und aus diesen Texten ergibt sich bei näherer Betrachtung ein Bild der sumerischen Sprache, das von dem aus den späteren bilingualen Texten gewonnenen in vielen Punkten nicht unwesentlich abweicht. Es stellt sich heraus, daß das Sumerische ursprünglich doch nicht so regellos war, wie es uns — zum Teil mit Recht, zum Teil jedoch mit Unrecht — auf Grund der bilingualen Texte bis jetzt erschien. Einige seiner philologischen Ergebnisse hat THUREAU-DANGEN in ZA. xx, S. 380 ff. (unter dem Titel: *Sur les préfixes du verbe sumérien*) veröffentlicht. Er zeigt hier, daß *i* oder *e* im Sumerischen die Endung des Nominativs und Akkusativs und *a* die des Dativs Sg. ist; er stellt fest, daß das Verbalpräfix *na* = 'ihn', *ni* = 'ihn' und *ne* = 'ihnen' ist, und gibt weiter eine einleuchtende Deutung auch der übrigen Verbalpräfixe des Sumerischen. Diese Beobachtungen dürfte die Zukunft noch vermehren und so erscheint die Hoffnung vollkommen gerechtfertigt, daß die Assyriologie bald in der Lage sein werde, eine die Forderungen der modernen Sprachwissenschaft erfüllende Grammatik des Sumerischen zu liefern. Damit wäre aber eine der Hauptaufgaben der Assyriologie vollbracht. Wenn sich THUREAU-DANGEN, der das gesamte Material in dem Maße, wie sonst wohl kaum jemand, beherrscht, entschließen sollte, die so dringend nötige sumerische Grammatik zu schreiben, so wäre dies im Interesse der Wissenschaft nur wärmstens zu begrüßen.

THUREAU-DANGEN schließt seinem Buche eine Einleitung voraus, die dem Leser einen historischen Überblick über die in dem Buche berücksichtigte Epoche bieten soll. Es folgen dann zunächst die In-

<sup>1</sup> THUREAU-DANGEN hat für das Sumerische sein eigenes Umschriftsystem. Schade, daß er seinem Buche nicht eine Zeichenliste (eventuell ohne Keilschriftzeichen, nur mit Hinweisen auf HANSEN, KASSINUS und die einzelnen Vokabularie) mit Umschriften beigelegt hat; das Buch würde dadurch, obwohl die Umschrift in Betracht kommt, also in paläographischer und philologischer Hinsicht, an Benutzbarkeit viel gewonnen haben.



schriften der Könige und Patesis von *Lagaa-Telloh* (Abschnitt i). Es ist dies der Haupttheil des Buches; er allein umfaßt die Seiten 2—150, während die Inschriften aus den übrigen Südländ Babyloniens usw. (Abschnitt ii—xii) sich nur auf 72 SS. (S. 160—222) verteilen. Die Inschriften des ersten Abschnittes stammen fast ausnahmslos aus Telloh; aber auch viele von den Inschriften der übrigen Abschnitte sind in Telloh gefunden worden: so ist *Timnean-Danau's* Buch auch ein sehr beachtliches Zeugnis für die epochale Bedeutung der Ausgrabungen des *Sauzeys* in dieser süd-babylonischen Stadt. Aus dem ersten Abschnitt seien hier besonders die wichtigen Übersetzungen der Geisterstele *Eannatums*, der Kegeleinschriften *Urakaginus* und der äußerst schwierigen Zylinderinschriften *Gudeas* hervorgehoben. Abschnitt ii enthält die bis jetzt bekanntgewordenen Inschriften der Herrscher von *Umma* (so [oder *Alma*?] ist jetzt statt des *Timnean-Danau'schen* *Gishu* zu lesen; s. meine Ausführungen in ZA. xx, S. 421 ff.), worauf als Abschnitt iii—v je eine Inschrift von *Suruppak*, *Kienro* und *Adab* folgt. Abschnitt vi faßt die in Niffer gefundenen Inschriften der Könige *Lugalzaggisi*, *Lugaligubnidudu*, *Lugalkeisai*, *Enda(g)kianna* und eines mit Namen unbekannten Königs, der den König *Enbi-Itar* von *Kis* bekämpfte, zusammen. In dem Abschnitt vii sind die Inschriften der Patesis und der sonstigen Bürger von *Nippur* vereinigt. Die Abschnitte viii und ix enthalten die wichtigen, meist samitisch abgefaßten Inschriften der Herrscher der Städte *Kis* und *Akkad*. In den Abschnitten x—xviii sind die spätliehen Inschriften der Herrscher von *Mari* (x), *Gutiu* (xi), *Huraita* (xii), *Luluba* (xiii), *Genhur* (xiv), *Atmanak* (xvi), *Dur* (xvii) und *Kimas* (xviii), wie auch eine durch zerstörte Steln aus *Scheichan* (xiv) angeführt. Abschnitt xix enthält die in *Susa* gefundenen Inschriften der assyrischen Herrscher. Abschnitt xx faßt die Inschriften der Könige von *Sumer* und *Akkad*, d. i. der Dynastien von *Ur*, *Isin* und *Larsa*, zusammen und der Abschnitt xxi, der letzte, behandelt endlich die Inschriften der Könige von *Uruk*.

Ein Anhang verzeichnet weiter alle bisher bekanntgewordenen Daten aus dieser Zeit der babylonischen Geschichte und ein von



Dr. LAMBOY zusammengestelltes Verzeichnis der Eigennamen und wichtigsten Kultgegenstände beschließt sodann das schöne Werk, das des wärmsten Dankes der Fachgenossen sicher sein darf.

FREUDEN HUBERT.

Dr. MOSES SCHOUA, *Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der I. babylonischen Dynastie* (Umschrift, Übersetzung und Kommentar). (Sitzungsber. d. phil. hist. Kl. der kais. Akad. d. Wissensch. in Wien, 186. Bd., 2. Abh.) 1907.

Seit der Aufindung und Publikation des Kodex Hammurabi hat die vergleichende Rechtsforschung das altbabylonische Recht in weiterem Umfange als vorher in den Kreis ihrer Untersuchungen einbezogen. Was die Kunstgeschichte schon längst getan hat, dem kann sich nunmehr auch die Jurisprudenz, nachdem die Philologie ihr den Weg gewiesen hat, auf die Dauer nicht entziehen. Der Einfluß Vorderasiens auf die abendländische Zivilisation des Altertums ist eine Frage, deren Beantwortung die vergleichende Kulturgeschichte auf allen Punkten wird in Angriff nehmen müssen.

Die großen direkten oder indirekten Zusammenhänge, in denen das altbabylonische Recht teils zu vorderasiatischen, semitischen Rechten, teils — durch diese — zu abendländischen Rechtsinstitutionen steht (Exodus, Talmud, syrisch-römische Rechtsbuch, griechisches Recht, in Tafeln), hat D. H. MEYER herausgearbeitet in seinem Kommentar zum Kodex Hammurabi und in zahlreichen Artikeln, welche die letzten Jahrgänge dieser Zeitschrift brachten; (besonders Bd. xix, 139—166 über das syrisch-römische Rechtsbuch). Dazu kam in seinen rechtavergleichenden Studien *Semitica* v. 12. der Nachweis einer Rechtsübernahme (Mosaistisches-Ärmanisches Recht), welche für die vergleichende Rechtsbetrachtung insofern großen methodologischen Wert hat, als sie zu älteren, nur auf Umwegen zu erschließenden ähnlichen Vorgängen eine handgreifliche Parallele bildet.



Wenn nun das Gesetzbuch König Hammurabis besonders bei richtiger Erkenntnis seiner Komposition, wie sie D. H. MULLER vertritt, an und für sich genügt, um die babylonischen, weiterhin semitischen Rechtsinstitutionen aus ihrer isolierten Stellung herauszureißen und mitten in die Kulturfermente der antiken Mittelnäherländer zu werfen, wenn die Kontrakte noch ein übriges nach der praktischen Seite hin. Auch das praktische Rechtsleben der Babylonier scheint auf altorientalische Rechtsempfindlichkeiten und Zeremonien abgefärbt zu haben, wie gerade SENNA an einer sehr interessanten Stelle seines Buches nachweist (p. 106); und darüber wird wohl aus den Kontrakten noch weitere Belehrung zu schöpfen sein. Nun besitzen wir aus vor- und nachhammurabischer Zeit reiches urkundliches Material, welches das Gesetzbuch zum Teil illustriert, zum Teil sogar ergänzt. Wiederum ist es SENNA, der in einer später noch zu erwähnenden Schrift<sup>1</sup> auf nicht weniger als fünf Rechtsinstitute hinweist, die vom Kodex Hammurabi, wenigstens in der uns erhaltenen Form, nicht vermittelt, aus den Urkunden nachzuweisen sind:<sup>2</sup> Sozialität, Rückkauf, Tausch, Vollmacht, Schuldassiguation. Dazu mag als Pendant angeführt werden, daß die von MÜLLER mit viel Scharfsinn unternommene Rekonstruktion der §§ 98 ff. von den Urkunden bestätigt wird.<sup>3</sup>

Wenn auch schematisch und formelhaft abgefaßt, sind diese Urkunden keineswegs leicht zu interpretieren, in ihrem juristischen Sinn und Inhalt ohne weiteres schnell zu erfassen. Die Terminologie festzustellen, die Bedeutung öftere begegnender, noch unerklärter Formeln und Ausdrücke, die gerade für das Wesen der beurkundeten Rechtsgeschäfte bezeichnend sind, eindeutig zu bestimmen, wird erst die Vollständigkeit des Materials ermöglichen, oder dessen unliebste große Mannigfaltigkeit, die Vergleiche gestattet. Das nächste Desi-

<sup>1</sup> *Kodex Hammurabi et documents juridiques.*

<sup>2</sup> Die Lücke nach § 85 wird als zu einem gewissen Grade verantwortlich sein.

<sup>3</sup> SENNA, im *Extrait du Bulletin de l'Académie des Sciences de l'Université*, Juin, Juillet 1907, p. 84.



daraus ist daher die Publikation aller erhaltenen Kontrakte und zwar in Transkription und mit Übersetzung.

86 Rechtsurkunden aus der Zeit der 1. babylonischen Dynastie legt uns M. Schnorr in einer trefflichen Arbeit vor, die über dieses Desideratum hinausgehend und weiter ausgreifend, es nicht unterläßt, auch größere Zusammenhänge zu beachten. Die allgemeinen Ergebnisse sind zum Teil im Vorwort niedergelegt; zum Teil wurden sie aber vom Verfasser mit Heranziehung anderer Materialien zu einer selbständigen Arbeit erweitert, über welche ein kurzer Vorbericht schon vorliegt.<sup>1</sup> Sie betreffen im allgemeinen das Verhältnis der Theorie zur Praxis im altbabylonischen Rechtsleben, wofürher schon B. Meissner<sup>2</sup> und D. H. Müller<sup>3</sup> geschrieben haben, und im besonderen die Frage nach der Existenz einer Appellation, beziehungsweise Wiederaufnahme einer Klage in derselben Sache.<sup>4</sup> Aber schon aus dem Vorwort der hier zu besprechenden Schrift erhält in der klaren Darstellung des Verfassers eine Tatsache von fundamentaler Bedeutung: daß nämlich mit Anbruch der altbabylonischen Periode eine durchgreifende Neuordnung der Rechtsverhältnisse eintritt; wobei nicht bloß der Rechtsgeist dieser Zeit ein völlig anderer, sondern auch die Rechtssprache, der bürokratische Kanzleistil ein ganz neuer wird. Dieser Abschnitt bezeichnet gewissermaßen eine Emanzipation des babylonischen Rechtes vom Sumerismus; denn das altbabylonische Recht ist zumindestens in seiner sprachlichen, genauer: graphischen und syntaktischen Einkleidung vom Sumerischen abhängig, während die Rechtsinstitutionen ihrem Wesen nach sehr wohl sumerisch sein können, wenn auch ihren Formen Spuren sumerischen Einflusses anhaften.

Die vorliegenden Urkunden bewegen sich auf den verschiedensten Rechtsgebieten, als da sind: Kauf, Tausch, Darlehens-

<sup>1</sup> *Extrait du Bulletin de l'Académie des Sciences de Cracovie*, Jan., Juillet 1907, p. 67 ff.

<sup>2</sup> *Mit. d. Vorderasiat. Gesellschaft*, 1905, 4 (p. 32-71).

<sup>3</sup> *Sammlung* 1, p. 12 ff.

<sup>4</sup> *Altbabylon. Rechtsurk.*, p. 26 f., 66, 107.



geschäft; Schenkung, Miete, Adaption, Freilassung von Sklaven, Erbschaft; und endlich: Gerichtsprotokolle. Als nachahmenswert will ich, was die äußere Form der Edition betrifft, gleich hervorheben: die Umschrift des Textes und seine deutsche Wiedergabe in parallelen Kolonnen; und, was die Übersicht besonders erleichtert: ihre Zerlegung in einzelne, auch äußerlich kenntlich gemachte Sines-abachmitte.<sup>1</sup> In der Hand des Verfassers hat dieser rein praktische Kunstgriff eine methodologische Erkenntnis gefördert, und zwar die: daß die Urkunden je nach ihrem Inhalt ein stilistisch wie syntaktisch feststehendes Schema aufweisen; so sehr, daß in zweifelhaften Fällen aus dem Schema auf den Inhalt geschlossen werden kann. Ähnlich verhält es sich ja bei Inschriften: Bau-, Weih- oder Grabinschriften sind je nach einem bestimmten Muster stilisiert.<sup>2</sup> So gelang es dem Verfasser, eine ganze Reihe von Verträgen nach diesem Kriterium richtig zu bestimmen und zu erklären.<sup>3</sup>

Ein weiteres Verdienst des Verfassers ist es, wenn wir nun in der präzisen philologischen und juristischen Erklärung der Termini um ein gutes Stück weitergekommen sind. Neben manchem anderen muß hervorgehoben werden die Deutung des in den Vertragsklauseln stets wiederkehrenden *tāru* = aufheben und *ragdan* = klagen, Gut begründen und auch kulturhistorisch wichtig ist die Gleichung *šakrum* = Kataster; *šib-bar metaku* = gesichertes Maß; *ana hahl* = durch Vollmacht; *mānaktu* = Kosten, vom Verfasser schon Bd. 18, p. 220 dieser Zeitschrift postuliert. Sonora erschließt endlich für *š-NI-DUB* die semitische Lesung *natpaku* = Speichor. Auch für Grammatik und Syntax des Altbabylonischen hilft manchen ab; ich weise auf das hervorhebende und restringierende *ma* hin (p. 60 f.) und auf die Differenzierung des Akkusativ- und Dativobjekts im Pronomen suffixum (p. 126 f.). Von den oben erwähnten Gleichungen kommt *šakrum* = Kataster und *šaba* = hevoll-mächtigen auf die Rechnung D. H. MÜLLERS, der, wie der Verfasser

<sup>1</sup> Nach dem Muster von H. H. MÜLLER, *Sinaitica* I, p. 20.

<sup>2</sup> Vgl. D. H. MÜLLER, *Forschungen* 49.

<sup>3</sup> Vorwort p. 2 und im einzelnen: p. 160, 178 u. s.



im Vorwort und im Verlaufe seiner Abhandlung des öftern hervor, die Interpretation dieser Vorträge in philologischer wie juridischer Hinsicht bedeutend gefördert hat. Daß Sarona die Resultate der Meuzerschen Hammurabiarbeit sich angeeignet und ebenso nützlich als scharfsinnig auf die Erklärung der Rechtsurkunden angewendet hat, versteht sich von selbst. Wie unverständlich ein altbabylonischer Kontrakt bleibt bei Mißachtung der subordinierenden, besonders konditionalen Bedeutung des *um*, hat Verfasser p. 12 f. seiner Arbeit so deutlich gezeigt, als man nur wünschen kann.

Einige Kleinigkeiten anzuführen sei mir im folgenden gestattet. Zunächst zur Phrase: *dinam sáhuu*. Sie kommt in Prozeßurkunden und Protokollen vor, nicht in allen, bei Sarona in acht Fällen unter achtzehn, und zwar in diesem Zusammenhang:<sup>1</sup>

a) Nr. 10 (p. 37): Reklamation (*ṭa*) — Betretung des Rechtsweges<sup>2</sup> — *daidnu dinam usšizšunšitina* — Strafe.

b) Nr. 15 (p. 48 f.): Klage (*ur*) — *daidnu* etc. — Zulassung der Angeklagten zum Eid — Ausgleich.

c) Nr. 16 (p. 52): Prozeß (*ṭ*)<sup>3</sup> — *daidnu* etc. — Eidliche Aussage des Angeklagten — Ausgleich.

d) Nr. 21 (p. 64): Klage (*ur*) — Betretung des Rechtsweges — *dinam* etc. — Reinigungseid des Angeklagten — Zurückweisung der Klage.

e) Nr. 25 (p. 72): Klage (*ur*) — *daidnu* etc. — Strafe.

f) Nr. 26 (p. 75): Reklamation (*ṭa*) — *daidnu* etc. — Urteilsausfertigung.

g) Nr. 28 (p. 78): Klage (*ur*) — *daidnu* etc. — Mastörung im Kataster. — Urteil — Strafe.

h) Nr. 72 (p. 167). Siehe weiter unten.

Schon aus dieser Zusammenstellung erhellt, daß *daidnu dinam usšizšunšitina* nicht bedeuten kann: „nachdem die Richter ihrem

<sup>1</sup> Die einzelnen Prozeßmomente bezeichne ich mit Schlagworten.

<sup>2</sup> Damit markiere ich die Phrase: *um daidnuu idu* u. s. Vgl. Sarona, p. 65f.

<sup>3</sup> *šimnu*, nachdem sie prozessiert. Vgl. Sarona, p. 53; 67, wo es ab Synonymen von *ragdu*, *šakdu* etc. erwiesen wird.



(an den Parteien) das Urteil zur Kenntnis gebracht haben'.<sup>1</sup> Denn es würde dann die Urteilsverkündung der Untersuchung vorausgehen, sei es daß diese durch eidliche Einvernehmung des Angeklagten erfolgt wie in b) c) d) oder durch Mutorung im Kataster wie in g); davon abgesehen, daß in b) und c) ein Ausgleich stattfindet, die Richter also zu dem Urteilsprache in diesem Prozesse gar nicht kommen, den man sie vor dem Ausgleich ganz unnötigerweise fällen läßt. Es wird also nichts übrig bleiben, als *dann* noch an diesen Stellen mit Prozeß zu übersetzen, welche Bedeutung ja das Wort noch Nr. 9. Z. 7 tatsächlich hat.<sup>2</sup> Will man dem *idhuz* die Bedeutung 'verkünden'<sup>3</sup> belassen, so dürfte der Sinn der Redensart sein: 'nachdem die Richter ihnen (den Parteien) die Prozeß-eröffnung, die Zulassung zum Prozeß verkünden', oder besser: 'nachdem die Richter sie ihren Prozeß beginnen oder führen gehießen, ihren Prozeß eingeleitet haben', u. d.<sup>4</sup> Dasselbe wird die Phrase auch an der von Senm. p. 93 angeführten Stelle aus Hammurabis Briefen an Siniddinam bedeuten,<sup>5</sup> wo der König diesem befiehlt: *dann kima sindatum idhizunuti* 'laß sie den Prozeß nach dem Gesetz einleiten oder führen'.<sup>6</sup> Dann wird aber auch in den oben skizzierten Urkunden a) c) f) ebenso übersetzt werden müssen, obwohl diese, weil ganz kurz gehalten, kein Kriterium an die Hand geben wie b) c) d) g), die aus die Sinnlosigkeit der bisherigen Auf-

<sup>1</sup> Meunier, *Rechts der altbabylon. Privatrecht*, p. 125 erklärt: 'Entscheidung wissen lassen'.

<sup>2</sup> *idhuz* Siniddinam übersetzt Senm.: 'nachdem sie sie im Prozesse besiegt haben', p. 94; vgl. auch p. 93 und 97: *dann* = prozessieren, richten.

<sup>3</sup> Senm., p. 94.

<sup>4</sup> [Vielleicht könnte man als Analogie dazu die Voruntersuchung unserer Strafrichter auführen, wozu erst der Beschluß der Ratkammer erfolgt, ob die Anklage zu erheben ist. D. H. Müller.]

<sup>5</sup> Kien, zu 28. Die Situation ist die folgende: Hammurabi sendet den Appellanten an Siniddinam. Dieser soll seine Klage untersuchen, auch die Gegenpartei kommen lassen und ihnen *kima* etc.

<sup>6</sup> Ich würde, zwar nicht der Konstruktion, aber dem Sinne nach, die gleichfalls vom Richter der Partei gegenüber gebrauchte Redensart vergleichen: *ana um ... uddum zum Scherz bestreiten*.

Wies. Zeitsch. f. d. Rechtsw. III 22.



fassung erwiesen haben. Daß aber in b) (Nr. 72, p. 167) den Worten: *daiana dnam ulahizakundimma* ein Zeugenverliß vorangeht, beweist nichts gegen meine Argumentation; denn mit Zeile 25 beginnt da ein neuer Prozeß, wie schon SONNEN p. 168 f. andeutet.

Der Bedeutung des Schemas für die richtige Auffassung der altbabylonischen Verträge geschah schon oben Erwähnung. Ich möchte noch, an die Ausführungen SONNEN zu diesem Punkte anknüpfend, bemerken, daß die formale Angleichung heterogener Kontrakte den alten Babyloniern nicht unbekannt war.

Ich meine damit Urkunden, wie SONNEN Nr. 32, 54, 57, 61, 62, 67, die von SONNEN in Hinblick auf das Schema im allgemeinen als Darlehen, im besonderen, mit Ausnahme von Nr. 32 (Gelddarlehen), 57 (Socieldarlehen) als Hofdarlehen bezeichnet wurden, obwohl diese nach SONNEN eigener und zwar sehr richtiger Interpretation Kommissionsgeschäfte betreffen (Nr. 54, 61, 62, 67), hingegen eine Werklieferung vorliegt in Nr. 57, und Nr. 32 als eine Art Arbeitsvertrag anzusprechen ist. Es liegen also verschiedenartige Verträge vor, die in das stereotyp Schema der Darlehensurkunde eingekleidet worden sind,<sup>1</sup> um gewisse Vorgänge auf einfachere zurückzuführen. So haben (Nr. 57) drei Brüder A, B und C ein bestimmtes Quantum Sesam „geborgt“ (*iltakû*). In der Tat haben sie es empfangen, um Öl daraus zu pressen. Nach einem Monate sollen sie das Öl abliefern. An Stelle der Zeitangabe für die Schuldbegleichung steht hier der Lieferungsstermin der verarbeiteten Ware.<sup>2</sup> — In Nr. 32 haben drei mit Namen genannte Männer X, Y und Z je zwei Scheel Silber von N. N. für die Krute „geborgt“ (*iltakû*). „Am Tage der Ernte“ führt der Kontrakt fort „worden sie als Schnitter“

<sup>1</sup> Denecke nahm dem Schema auch Nr. 12.

<sup>2</sup> Daß es sich nicht um ein Darlehen handelt, das auch in anderer Form zurückverlangt, beglichen werden kann, erhellt aus Z. 10: „nachdem sie das Sesam ausgepreßt haben werden“. So ist auch: *iltakû kaskûl samim* Z. 2 zu erklären. Vgl. SONNEN, p. 127.

<sup>3</sup> So lesen auch D. H. McLEAN (brieffliche Mitteilung) und LICH. In der 1. Z. vom 15. u. 16. diese Stelle auf. SONNEN die Schnitter. Die Klausel dürfte der bei MARIANI, Nr. 22 ähnlich sein; nur fehlt dort die Entsprichung für „als Schnitter“.



kommen. Wenn sie nicht kommen, [trifft sie] das Gesetz des Königs.<sup>1</sup> Ein gewöhnlicher Arbeitermietvertrag liegt da nicht vor, wie man auf den ersten Blick vermuten möchte; denn solche haben ihr eigenes, von diesem ganz verschiedenes Schema;<sup>2</sup> trotzdem müssen die als „Entlohnner“ genannten drei Männer mit den verpflichteten Schuldnern identisch sein. Man heißt es aber von ihnen nicht: „Am Tage der Ernte werden sie eintreten“, noch auch „am . . . des . . . Monats sind sie eingetreten“; und dieses (*eršu*) wäre beim Mietvertrag der terminus technicus des Diensttrittes, nicht das hier gebrauchte „kommen“ (*alaku*). Der Fall wird wohl so liegen, daß X, Y und Z das Geld von N. N. aufsaugen haben, um es bei der Ernte<sup>3</sup> abzugeben. *alaku* bedeutet technisch die Verpflichtung des Schuldners am Fälligkeitstermine vor dem Gläubiger zu erscheinen. — Die teilweise Ähnlichkeit des Schemas in Kauf-, Darlehens-, Mietverträgen, besonders freier und unfreier Arbeiter, hat schon Senoo p. 98 betont. Daß die oben erwähnten Kommissionsgeschäfte (Nr. 54, 61, 62, 67) in die Form von Darlehensquittungen gebracht wurden, versteht sich nur so leicht, als ja für die kreditweise vom Hof zum Vertrieb übernommene Ware Zinsen zu bezahlen waren.<sup>4</sup> Auffallend ist nur an diesen „Darlehens“geschäften, daß der Rückzahlungstermin dem Ermessen des Hofes überlassen war;<sup>5</sup> [Sobald] der Spoliteur, oder „am Tage, an welchem der Herold des Hofes wegen des Geldes Aufruf erlassen wird“, o. d. ersetzt die Zeitangabe für die Schuldbeilegung.

Im Aussageprotokoll Nr. 78 wird, worauf mich mein Kollege Dr. P. KOSCHAKOW aufmerksam macht, nicht *karpim kankam* wohl eher als „gebilligtes Geld, des signatum“ zu fassen sein. (Mussner, Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht, Nr. 60, Z. 18 [p. 50], p. 102 N. 1 und 133.)

<sup>1</sup> Vgl. Senoo, p. 98.

<sup>2</sup> Der Tag der Ernte, für den die Schuldner herabgelassen werden, ersetzt den Rückzahlungstermin bei den eigentlichen Darlehensquittungen.

<sup>3</sup> Nr. 54, Z. 10. Senoo, p. 130 f.

<sup>4</sup> „Am Tage, an welchem der Hof das Geld zurückverlangen wird“, Nr. 62, 10 ff.



Zum Schluß meiner Besprechung kann ich nur dem Wunsche Ausdruck verleihen, daß SCHORN, welcher mit dieser ausgezeichneten Arbeit in die erste Reihe der berufenen Interpreten altbabylonischer Urkunden sich gestellt hat, in seiner kulturhistorisch wie philologisch gleich interessanten Arbeit mit demselben Erfolge fortfahre; und wenn er uns zu den vorliegenden 86 Urkunden noch Indices<sup>1</sup> gibt, so möge er dann auch ein Übriges tun und ein Verzeichnis der Personennamen hinzufügen; wie wichtig es für das Verständnis der Verträge werden kann, wenn man eine Statistik der Parteien: Kläger und Angeklagten, sowie der Zeugen bei der Hand hat, das hat uns SCHORN selbst gezeigt bei Besprechung seiner Nr. 70, die er scharfsinnigerweise mit Nr. 21 zusammenbringt, worauf er in beiden zwei Phasen desselben Prozesses erkannt und den Sachverhalt zu rekonstruieren in die Lage kommt.

Wenn ich überhaupt an dieser Edition etwas anzustellen hätte, so wäre es das Verzeichnis 'phonetisch geschriebener Wörter', welches in Lj. besser als Glossar anzulegen wäre; dann hätte z. B. auch das ideographisch geschriebene *namuṣu* mit einem Hinweis auf LM III A dort Platz finden können. Welche Wörter wichtig, welche minder wichtig sind, wird immer nur nach subjektivem Ermessen bestimmt werden können; und was heute nebensächlich erscheint, ob Einzelwort, ob Phrase, dem wird vielleicht morgen durch alle Urkunden nachgegangen werden; darum bin ich für Konkordanzen. Warum soll z. B. das für mehrere Urkundengruppen charakteristische *ilṭāḫ*, *ilṭāḫ* nicht auch unter *ḫṣṣ* 12 stehen neben *ilṭā*, *ilṭā* etc., sondern bloß unter den 'häufigsten Ideogrammen' (p. 100, Kol. b Mitte) ohne Angabe seines Vorkommens?

N. RUSSOKAKAKIS.

M. J. DE GANZ: Selections from Arabic Geographical Literature, edited with notes (Semitic Study Series edited by REUBEN J. H. GUTHRIE)

<sup>1</sup> Einschließlich eines Literaturverzeichnis.



and MORRIS JACOBOW JR. Nr. viii). Leiden. Late E. J. Brill, 1907.  
x + 111 S. in 8°.

Dieses Bändchen der rasch beliebt gewordenen *Sem. St. Ser.* enthält Losestücke aus den berühmtesten geographischen Werken der arabischen Literatur in glücklicher Weise zusammengestellt von dem Altmeister DE GÖRZ, der bei der Auswahl den Gesichtspunkt festhielt, zu zeigen, wie die wichtigsten Punkte der islamischen Welt sich in der Beschreibung arabischer Autoren darstellen. Den Anfang macht die Beschreibung des Persischen Golfs aus den Masālik al-mamālik von al-Isfahārī, dann folgt die Schilderung von Šanʿāʾ nach dem Kitāb al-ʿulūq an-naṣīḥ des Ibn Rustah. Aus dem Kitāb al-masālik wa-l-mamālik des Ibn Ḥordādhobī ist die Beschreibung des Bosporus abgedruckt, aus der Jazīrah von al-Ḥamūdī der Anfang des Kapitels Šifāt maʾmūr al-ʿarḍ (D. H. MULLER 27, 2—22, 6) und die Aufzählung der Inseln (MULLER 27, 16—20, 8), aus dem Kitāb al-buldān von Ibn al-Faṣṣḥ al-Ḥamūdī die Beschreibung der arabischen Halbinsel, aus der Reisebeschreibung des Ibn Jubair die Darstellung von Ḥarrān, Maṣbiḥ, Buṣṣāb, Ḥalab und Hamāt, aus dem Muʿjam des Yāqūt ein Artikel Bāḥā und Dumbāṣand, aus al-Muqaddasī (oder al-Maqdisī) die Schilderung des iranischen Wüstenplateaus, aus den ʿAǧāib al-Ḥind das Kapitel über Zanzibar. Daß diese Texte in mustergetreuer Weise revidiert sind, ist selbstverständlich. Die Lektüre des Büchleins zu Studienzwecken ist also sehr zu empfehlen; die angefügten Noten werden dabei einigermassen behilflich sein, obwohl man hier mitunter etwas mehr wünschen möchte. Die deutsche Übersetzung der englisch abgefaßten Bemerkungen findet nicht selten an einer gelinden Unbeholfenheit des Ausdrucks, was nicht etwa aus Pedanterie, sondern eben nur in Hinblick auf die Bestimmung für Studierende bemerkt sei.



## Kleine Mitteilungen.

*Alperz, takaurim ein semitisches Lehnwort?* — Da das Beh. IV 65 vorliegende *takaurim* jetzt durch wiederholte Kollation feststeht, so möchte ich die Frage stellen, ob es sich in dem Worte nicht um eine Ableitung der Wurzel *ṭr* handeln kann. Einem Plural *\*ṭakōrim* steht, soviel ich weiß, nichts im Wege. Unter Ausnahme von Fors scharfsinniger Konjekturen, die sich als richtig erwiesen hat, wäre der Sion etwa: 'ich habe streng nach den Gesetzen einer unparteiischen Gerechtigkeit gerichtet; und auch weder einem Vorleumder noch auch einem . . . Gewalt angetan'. Dazu vgl. den ausdrücklichen Zusatz in der ns. Version am Schluß von § 51: *ʾappanluḫḫinnu akkari uggi innu kuttu*, der zwar in *uggi* ein unbekanntes Wort enthält, im ganzen aber hervorheben zu sollen scheint, daß der König keinem Unschuldigen oder Ungehörten Gewalt angetan hat.

Die Entscheidung wird zum Teil bei den Semitisten, zum Teil vielleicht wohl auch in der definitiven Lesung des auf *takaurim* folgenden Wortes liegen.

Zum Schluß mag daran erinnert werden, daß dieser ganze Paragraph, der zahlreichen abstrakt-politischen Begriffe wegen, äußerst schwierig ist, was auch darin zutage tritt, daß die ns. Version in *urikka* sicher, in *ittakra* wahrscheinlich, ein Lehnwort zu gebrauchen genötigt war.



Ein Sanskrit-Rätsel. — Zu den interessantesten Kapiteln des von Kāśināth Paṇḍuraṅg Parāśa herausgegebenen *Saṁskṛtābhyaśāstram*<sup>1</sup> gehören diejenigen, welche Rätselstrophen enthalten, sei es, daß das Rätselhafte in der Form oder im Inhalte derselben begründet ist. Wo der gelehrte indische Herausgeber die Lösung kannte, hat er sie gegeben. An anderen Stellen deutet ein Fragezeichen an, daß das Rätsel ihm „rätselhaft“ geblieben ist. Ein solches ungeklärtes कूट findet sich auf S. 294, Nr. 32 und lautet:

कुमारसम्भवं वृद्धा रघुवंशी मनोऽदधत् ।  
राजमानां कुलश्रेष्ठो रामो राजीवजीवनः ।

Mit anderen Lesarten und der beigelegten Lösung fand ich dieses कूट in der *Tantrākhyāyika*-Hs. II.<sup>2</sup> Auf den leeren „Schmutzblättern“ dieser Hs. haben verschiedene Hände allerlei kleine Texte — Grammatisches, Stotras u. u. — eingetragen, und unter diesen Einträgen befindet sich auch unser कूट in folgender Form:

कुमारसम्भवं कुलाः रघुवंशी मनोऽदधत् ।  
तस्मैव दशकण्ठस्य । वधाय स्वर्गते हरिः ।

Man übersetzt natürlich: „Hari ging, nachdem er das Kumārasambhava gehört, seinen Sinn auf das Rāghavapāṇa richtend, in den Himmel, um denselben (oben lesen) Daśakāṇṭha (Rāvaṇa) zu hören.“

Der Wortlaut ist klar; aber der Inhalt spricht aller Vernunft, aller Geschichte und aller Mythologie Hohn. Hari hat Kālidāsa's Kumārasambhava gehört und verlangt, auch das Rāghavapāṇa zu hören; statt dessen geht er aber in den Himmel, findet dort den nach Lanka gehörigen Rāvaṇa und hört ihn, und das alles, nachdem Kālidāsa die Tötung des Rāvaṇa durch Rāma bereits besungen hat!

Der Kommentar, den der alte kaschmīrische Paṇḍit glücklicherweise hingeschrieben hat, befreit uns von unsoren Baklennissen. Er erklärt: हरिः स्वर्गतः स्वर्गात् कुं पृथ्वीं आर आदयी कसी वधाय कसीव

<sup>1</sup> Ich besitze die Ausgabe von 1904 und ältere nach Moser.

<sup>2</sup> ZDMG. LXI, 1 ff.



तस्यैव दग्धकण्ठस्यैवैवर्धः किं कृता सम्मर्षः कम् । [कम् ॥] युता वक्ष्य  
दग्धकण्ठः । हरिः श्रीदृष्टः मनः कर्मभूतं दधत् कश्चिन् रघुवर्जं । रघुकुले ।  
कुमारः । जगाम । कुतः स्वर्गतः स्वर्गान् दग्धकण्ठमारणाय हरिः पृथिव्यामव-  
नीर्षं हवर्षः ।

Es ist also zu übersetzen:

„Als Hari von der Geburt des Dainakapthm. gehört hatte, stieg er, um denselben zu töten, vom Himmel auf die Erde herab, indem er seinen Sinn auf die Familie [auf eine Geburt in der Familie] des Raghu richtete.“

Die oben aus Parab abgedruckte Fassung ist anscheinend zu übersetzen: „Der lotusblugige Rāma, der Trefflichste aus dem Geschlechte der Rakgasas, richtete seinen Sinn auf das Raghuvaṃśm, nachdem er das Kumārasaṃbhava gesehen hatte; der wahre Sinn aber ist: „Nachdem der lotusblugige Rāma, der Trefflichste (seines) Geschlechtes, die Geburt der Rakgasas gesehen hatte, stieg er, seinen Sinn auf die Familie des Raghu richtend, auf die Erde herab.“

Daß die kaschmirische Rezension vor der von Parab veröffentlichten an sich den Vorzug verdient, ist sicher. Sie enthält zwei „puzzles“ mehr, तस्यैव in c und स्वर्गतो in d. Daß sie ursprünglicher ist, ist ebenso sicher; denn von Rāma kann man nicht sagen, daß er „seinen Sinn auf die Familie des Raghu richtete“. Als er dies tat, war er eben noch nicht Rāma, sondern Hari. Die von Parab veröffentlichte Fassung erscheint also als eine verwässerte Umdichtung.

\* Das von Herausgeber eingeklammerte Wort steht in der Hs zu Anfang einer neuen Zeile.

JOHANNES HERTTEL.



## Teachings of Vedānta according to Rāmānuja.

BY

V. A. Sukthankar.

### Preface.

SIR MONIER WILLIAMS in his *'Hinduism'* (p. 140) writes : —  
,Rāmānuja was born at Śrī Parambattura (about 26 miles west of Madras), and is known to have studied at Conjevaram and to have resided at Śrī Rangan, near Trichinopoly. He probably flourished about the middle or latter part of the 13th century.'

Paṇḍita Rama Miśra Śāstrin<sup>1</sup> of the Benares Sanskrit College, the learned editor of Rāmānuja's works, says in the Introduction to his edition of *Vedārthasaṃgraha* that Rāmānuja was a Drāviḍa Brāhmaṇa of the family *Hārita*; his father's name was *Keṭava* and his mother's, *Kāntimati*. The *Guru* of Rāmānuja was his maternal uncle, *Śailapūṣpa*, who is said to have been a great scholar of Rāmānuja. But for his philosophical knowledge and for his way of interpreting the teachings of the *Upaniṣads*, Rāmānuja is indebted to the *Guru* of his *Guru* (*paramaguru*, *Ved. Saṃg.* p. 144), Yāmunācārya. Rāmānuja begins his *Vedārthasaṃgraha* as well as his commentary on the *Bhagavad-Gītā* by paying his tribute of respect to Yāmuṇa. A work of the latter, *Siddhītraya*,<sup>2</sup> has been edited

<sup>1</sup> The Paṇḍita has also published a separate book, called *Ācāryapūrvakārya* giving all the traditional information concerning Rāmānuja and his sect.

<sup>2</sup> I. e., 'Three Demonstrations'. The work is divided into three chapters, the first dealing with the nature of the soul (*ātma-siddhī*), the second with the problem of God's existence (*īśvara-siddhī*) and the third with the nature of consciousness (*caitanya-siddhī*).



by Rama Miśra Śāstrin in the *Chaukhamba Sanskrit Series* (no. 35, Benares 1900), which shows that Yāmuna was a man of great originality and of real philosophical insight. Not only do we meet in Rāmānuja's works with a few quotations from Siddhātaya, but we see that Rāmānuja generally follows the same lines of argument as we find in Yāmuna's work.

According to Rama Miśra Śāstrin (loc. cit.) Rāmānuja wrote the following works : — 1) *Vedārtthasamgraha*, 2) *Śrībhāṣya*, 3) *Guābhāṣya*, 4) *Vedāntasāra*, 5) *Vedāntadīpa*, 6) *Nityarādhanavidhi*, 7) (a) *Śrīgadyam*, (b) *Sarvagadyam* and (c) *Bṛhadgadyam*, which three together make the prose work generally known by the name of *Gadyatrayam*.

The last two of these I have not been able to see; but to judge from their titles they are very probably works of more popular nature and have not much to do with Rāmānuja's philosophical teachings. Of the rest the first three are undoubtedly by Rāmānuja. The phraseology, modes of expression as well as complete agreement in views, leave no room for doubt. These works were written in the order given above; in *Śrībhāṣya* Rāmānuja refers to *Vedārtthasamgraha* by name (p. ix 245 & p. x 267) and in *Guābhāṣya* we see several traces<sup>1</sup> which show that it was written after *Śrībhāṣya*. The following Dissertation is based on these three works.

*Vedārtthasamgraha* is a short and independent work, of polemical nature, in which Rāmānuja tries to establish his way of interpreting the main teachings of the Upaniṣads against those of other schools of Vedānta, especially against that of the illusionists' (*Māyavādin*). This work, along with the commentary on it by *Sudarśana Śārī*, is edited in the *Paydit* (vol. XV—XVI). *Śrībhāṣya*, the principal work of Rāmānuja, is a commentary on the *Sārtenka Sūtras* of Bādarāyaṇa. This voluminous work (along with the commentary, *Śruti prakāśikā*, also by *Sudarśana Śārī*) was being pu-

<sup>1</sup> The commentary on *Uta xii. 2* contains a long quotation from *Śrībhāṣya* (p. 2 302 f.). Cf. also *Guābhāṣya* var. 25—27 with *Śrībhāṣya* 58, iv 2. 20.



lished for eleven years in the *Paddi* (vol. VII B.).<sup>1</sup> The following remarks of Dr. THIBAUT concerning Śrībhāṣya do not contain the least amount of exaggeration : — 'The intrinsic value of the Śrībhāṣya is — as every student acquainted with it will be ready to acknowledge — a very high one: it strikes one throughout as a very solid performance due to a writer of extensive learning and great power of argumentation, and in its polemic parts, directed chiefly against the school of Śaṅkara, it not unfrequently deserves to be called brilliant even. And in addition to all this it shows evident traces of being not the mere out-come of Rāmānuja's individual views, but of resting on an old and weighty tradition.' (Introduction to his translation of the Vedānta Sūtras. *S. B. E.* vol. XXXIV, p. xvii.) The Śrībhāṣya has been translated by Dr. THIBAUT<sup>2</sup> in the *S. B. E.* vol. XLVIII. Gītābhāṣya is a running and local commentary on the Bhagavad Gītā. (Published in Bombay at the 'Lakṣmīvaidikatecāvara' Press. Śaka 1815. 1898 A. D.)

Of the remaining two works, *Vedāntasāra* and *Vedāntadīpa*, which are attributed to Rāmānuja in the above list, I have not been able to see the former. Rev. J. J. JOHNSON in his edition of *Vedāntatattvasāra* (p. v) says that he was enabled to look over a copy of that work and that it was a very brief gloss on the *Brahma Sūtras*. But according to THIBAUT (loc. cit. p. xvi) it is a 'systematic exposition of the doctrine supposed to be propounded in the Sūtras'. Rev. JOHNSON does not believe that the work is by Rāmānuja himself. *Vedāntadīpa* is published in the *Benares Sanskrit Series* (nos. 60—71). The language of this book is so different from that of the three works which undoubtedly are Rāmānuja's, that I

<sup>1</sup> From the fourteenth volume of the *Paddi* the work edited in it, can be found and paged separately. Hence in the following Dissertation I have referred just to the pages of *Vedāntakampanṭaka* and of the latter portion of *Śrībhāṣya*. But in referring to the first portion of *Śrībhāṣya* I have added the number of the volume in Roman figures. In the references where no mention of the work is made, *Śrībhāṣya* is to be understood.

<sup>2</sup> I found the translation of great help in my study of Rāmānuja and I take this opportunity to express my sincere thanks to the learned translator.



cannot believe that the work belongs to the same author. But it is a very clear and trustworthy abridgment of the Śrībhāṣya, made, as a rule, in the very words of the latter work.

Another work which is not included in the above list, but which is usually attributed to Rāmānuja is *Vedāntatattvasāra*. It is published with English translation and notes by Rev. J. J. Johnson in the *Pūjāṭī*. (Reprint, 2nd edition, Benares 1890.) Rev. Johnson, for reasons which he has stated in the preface, came to the conclusion that the work was not by Rāmānuja himself, but by some follower of his. And now we learn from Itanā Miśra Śāstrin (loc. cit.) that the author of this work is *Sudarśana Śarī*, the learned commentator of Rāmānuja's works. The work has been rightly described by Rev. Johnson as 'consisting of a series of refutations of the leading Śaṅkara doctrines and vindications of those of Rāmānuja'. It is full of quotations from Rāmānuja's works and gives a true idea of the important teachings of Rāmānuja.

In the beginning of *Vedārthasamgraha* Rāmānuja alludes to Yāmunā as having dispelled the delusion, which was caused by the false interpreters of Vedānta doctrines. And in the opening verses of the Śrībhāṣya he says that he wants to teach the saving truths of the Upaniṣads, which *Paratūrya* (i. e. Vyāsa, who according to the tradition is identical with *Bādurayaṇa*, the author of the Sūtras<sup>1</sup>) had put together and which the 'teachers of old' had safely handed down, but which have become, owing to conflicting interpretations, hard to grasp. The turning-point of the various interpretations of the Vedānta teachings lies in the construction to be put upon the relation of oneness, which the Upaniṣads teach to exist, between Brahman on the one hand and the world of matter and souls on the other. In his works Rāmānuja argues against three classes of 'deuded followers of Vedānta' (*Veda'vāsanhi-kūḍṛṣṭi*, Ved. Samg. p. 149). The most prominent among these are the 'Illusionists' (*Māyavādīna*), who cut the Gordian Knot by simply denying reality to the world.

<sup>1</sup> Of course Rāmānuja too believes that the author of the Sūtras is also the author of the *Mahābhārata*. (p. 161f.)



According to them not only the world of matter, including our bodies and sense-organs, not only our consciousness of pain and limitations, but even the consciousness of individuality is an illusion, the only reality being Brahman, which is undifferentiated, objectless, pure consciousness'.

The other two 'false' interpreters of Vedānta have great agreement between themselves. They differ from the 'Illusionists' in admitting that Brahman possesses all good qualities and is not an 'undifferentiated mass of pure consciousness'. Further they admit that the world of matter has a real existence, though essentially it is the same as Brahman. The contact of the material bodies with Brahman acts upon the latter as 'limiting adjuncts' (*Upādhis*) and thus we get the individual souls. But in the interpretation of this point in their theory, the two schools differ. According to one view (which the commentator attributes to *Bhāṣkara*) the Brahman actually undergoes all the sufferings and transmigrations of the individual souls under the influence of the *Upādhis*. The second view (which is known as the view of 'simultaneous difference and non-difference' [*bhedaābheda*]) and which the commentator attributes to *Vādaśāstra* fights shy of such a revealing admission and says that though the Brahman undergoes the limitations of individual souls, it also remains at the same time in its pristine exalted condition. It finds no contradiction in saying that a thing can be different and at the same time non-different from itself. On the contrary it says that all things always present themselves to us under these two aspects. They present 'non-difference' as far as their (causal) substance (*kāraṇa*) and class-characteristics (*jāti*) are concerned; and they present difference, as far as their (effected) conditions (*kārya*) and individual characteristics (*vyakti*) are concerned. But according to this view, whereas Brahman and matter are essentially (*svabhāvicika*) non-different and also essentially different; Brahman and individual souls are essentially non-different but only accidentally (*anupādhiika*) different. (Ved. Saṅg. pp. 14—15; Śrībhāṣya p. x 256, x 479 ff.)



Ramānuja thinks that none of these views is in harmony with the true teachings of the Upaniṣads and that they are besides involved in many logical difficulties. Against all of them he maintains that not only the world of matter, but even the individual souls have a real existence of their own and that neither of them are essentially the same as Brahman. Hence unconsciousness belongs only to matter, and ignorance and suffering only to the individual souls, and Brahman is eternally free from all imperfections. But still Brahman and the entire world form a unity; because both matter and individual souls have existence only as the 'body' of Brahman, i. e. they can exist and be what they are and can act, only because Brahman is their Soul (*ātman*) and the inwardly controlling Power (*antaryāmin*). Apart from Brahman they are nothing.

As said above Rāmānuja claims that his teaching is in conformity with that of the teachers of old (*pūrvacaryas*) and that other schools had introduced unjustifiable innovations. How far is he justified in making this claim? The two schools of Bhāskara and Yādava never rose to any great importance and are now practically unknown in India and therefore we can leave them out of consideration. Hence the question reduces itself to, whether the 'Illusionists' or Rāmānuja represents the older view of Vedānta more faithfully. Unfortunately the works of older expounders of Vedānta are not extant. Rāmānuja quotes a few passages dealing with some of the important points of the system from the writings of ancient teachers, which show that he was in the main following the tradition. I shall give here a few illustrations. 1) The passages quoted from the *Vākyakara* in Śrībhāṣya (pp. vii 627 & 634 ff.) show that Rāmānuja is closely following him in the conception<sup>1</sup> of the nature of 'knowledge' that leads to final release and of its pre-requisites. 2) On p. ix 601, of Śrībhāṣya we have quotations from the *Uṭṭā* and from the *Drāṣṭṛabhāṣya*, which show that their authors believed in the continued individual existence of the released (*adivira*)

<sup>1</sup> That this conception presupposes that the 'knowledge' is not merely an illusion (*māyā*), will be shown below. (See p. 350 ff.)



souls and that according to them the powers possessed by the released souls were the same as taught by Rāmanuja. 3) The *Vakyakāra* says '(Brahman) is to be understood as the Soul of all' (p. 267); the *Vyākāra* says 'Brahman is the Soul of all, the Ruler' (p. xii 484). 4) On p. 138 of *Vedāntasamgraha* the *Vakyakāra* and *Bhāgyakāra* are quoted to show that they taught Brahman to possess qualities. (Cf. *Srībhāṣya* p. ix 607 & xii 575.) 5) Two quotations from *Dravīdabhāṣya* (p. 299 & p. 400) speak of a Personal God (as Supporter of the worlds and Distributer of rewards). That something like 'lower Brahman' is not meant will be seen from the fact that in the second quotation the word *ātman* is used to denote God.

Indeed, I admit the number of quotations is too scanty to enable us to arrive at any positive conclusion; but still I think that the above quotations do not leave us quite in the dark as to their views on the point in question. One point I should like to lay stress on is that these writers are referred to as *Vyākāra*, *Vakyakāra*, *Bhāgyakāra* and not by their proper names,<sup>1</sup> which shows that they were recognised as authorities in the Vedānta school and were not merely individual sectarians.

The only ancient complete document on Vedānta system which we possess, is the Sūtras of Bādarāyana, which besides possessing the merit of being equally authoritative to every follower of Vedānta, to whatever school of interpretation he may belong. The difficult problem of ascertaining the teachings of the Sūtras has been handled with admirable skill by Dr. Tinnauer in the scholarly introduction to his translation of the Vedānta Sūtras, (*S. B. E.* vol. XXXIV.) The result of his enquiry he sums up as follows: 'They (the Sūtras) do not set forth the distinction of a higher and lower knowledge of Brahman; they do not acknowledge the distinction of *Brahman* and *Ātman* in Śaṅkara's sense; they do not, with Śaṅkara, proclaim the absolute identity of the individual and the highest Self (p. v). The greater part of the work is taken up with matters which, according

<sup>1</sup> The *Bhāgyakāra* is sometimes referred to by his name, *Dravīdabhāṣya*.



to Śaṅkara's terminology, form part of the so-called lower knowledge. We certainly feel ourselves confirmed in our conclusion that what Śaṅkara looked upon as comparatively unimportant formed in Bhaṭṭarayaṇa's opinion part of that knowledge higher than which there is none<sup>1</sup> (p. ci). Triṇāvṛt's conclusions are, as he himself says, only negative; but he is perfectly justified in drawing even from them the conclusion that the system of Bhaṭṭarayaṇa had greater affinities with that of the *Bhāgavatas* and *Rāmānuja* than with the one of which the *Śaṅkara Bhāṣya* is the classical exponent<sup>2</sup>. Any further study on the same lines can only go to strengthen his conclusion.

The internal evidence of the *Sāṅkya* can be confirmed also by other considerations. Thus, for instance, Colonel Jacob in the Introduction to his edition of *Vedāntasāra* (Bombay 1894) (p. viii.) points out the fact, that Śaṅkara again and again ignores the distinction which he draws between the higher (*para*) Brahman without attributes and the lower (*apara*) Brahman with attributes — a distinction which is of fundamental importance in his system; and remarks, 'To me, therefore, it seems impossible to come to any other conclusion than that the *vijñānācāryas*, or some similar schools, were in possession of the field in Śaṅkara's time, and that his own mind was so saturated with their doctrines as to be unable to shake them off even when propounding an antagonistic system' (p. ix).

I should like to mention here one circumstance, which also points in the same direction, and to which Rāmānuja himself has referred. The *Uttara-mīmāṃsā* or *Vedānta* has been from ancient times known by the name of *Śāstrika-mīmāṃsā* as well as *Brahma-mīmāṃsā*, which certainly shows that *Śāstrika* (one possessing a body) was considered to be the principal denotation of Brahman. Rāmānuja remarks : — 'Every thing in this world, whether individual souls or material things, form the body of the Supreme Soul, and therefore he alone can be said to possess a body unconditionally'

<sup>1</sup> Unconditionally, because Brahman possesses the body without itself becoming a body of someone else. The individual souls possess bodies too, but they are themselves bodies of Brahman.



(*nirupadhikāḥ śarīra ātmā*). For this very reason competent persons call the body of teachings (*śāstra*), having Brahman for its subject-matter, *Śāstraka*.<sup>1</sup> (xi 589.) That the name *Śāstraka* is old, can be seen, because we meet with it in a passage which Rāmānuja quotes from the *Vṛttikara*. (vii 268.) Cf. also *Śrūtuprakāśikā* xi 581 : *saṁhitāṁ śūcī chāstrakam iti Vṛttikaravācāḥ*. And if the commentators of Śaṅkara are right in stating that some of their author's polemical remarks are directed against the *Vṛttikara*, the latter must have lived before Śaṅkara (cf. TILAK, loc. cit. p. xxi). But we have positive evidence that the name *Śāstraka* was in use long before Śaṅkara. For we meet with it in a passage which Śaṅkara himself quotes from 'revered' *Upavarga* in his commentary on Sūtra iii. 2. 68. That *Upavarga* was an ancient and revered name is seen from the fact, that not only Śaṅkara, but even Śaṅkara's disciples before him, apply to him (*Upavarga*) the appellation *Ābhagavat*. He is said to be the author of the *Vṛtti* on the *Pāraśarmasūtra* and from the passage quoted by Śaṅkara, it seems that he also wrote a commentary on the *Śāstraka* (*Śāstrako vakṣyāmyaḥ*).

It will be a very valuable means to ascertain how the Vedānta teachings were understood in the early days, if we can find references to them in early Indian works. The first to come into consideration for this purpose are the Buddhistic and Jaina scriptures. But I am not aware of any reference in the former. Both the *Brahmajāla* and the *Samaśāṣṭa-phala Suttanta*, which are specially known for the information they give of the 'heretical' doctrines, contain no distinct reference to the Vedānta school. The *Tevijja-Suttanta*, no doubt refers to the Vedic schools, which are said to teach the way, leading to the union with Brahman.<sup>2</sup> But it throws no light on what was understood by Brahman and what the way of being united with it, was.

<sup>1</sup> Prof. R. D. Davies thinks that here Brahman, or the masculine, is to be understood and says that the neuter Brahman is unknown to the *Nikāyas*. (*Dialogues of the Buddha*, p. 298.)



But in the *Sātrakīrtiṅga*, the second *Āṅga* of the Jaina Canon, there are three passages which obviously refer to Vedānta. According to the first (l. 1, l. 9), Vedānta teaches that as one lump of clay presents itself under many forms, so the Intelligent One (*Vīṇaḥ Vīṇa*) appears under various forms as the Universe. According to the second passage (n. l. 26) the teaching of the Vedānta is : — 'Here all things have the Self for their cause and their object, they are produced by the Self, they are manifested by the Self, they are intimately connected with the Self, they are bound up in the Self.' This teaching is further explained by several illustrations. In the third passage (n. l. 47), the Vedānta distinguishes itself from the Jaina view in so far as it (Vedānta) assumes 'an invisible, great eternal, imperishable and indestructible Soul, who excels all other beings in every respect, as the moon excels the stars'.<sup>1</sup> One can see at once that in all these passages not a trace of the *Māyā*-doctrine is to be found.<sup>2</sup>

The special importance of the references in the *Sātrakīrtiṅga* lies in the fact, that they show us how Vedānta was understood even before our present Vedānta Sūtras were composed. The *Sātrakīrtiṅga*, being an *Āṅga*, belongs to the older portion of the Jaina Canon (cf. p. xi. of the Introduction to the *S. B. E.* vol. XLV), and must be older than the Vedānta Sūtras, which, according to unanimous tradition refer more than once to the Bhagavad-Gītā, and by whose time the *Pāṣupatas*, the *Pārāśaras* and all the four Buddhist schools were definitely established.

<sup>1</sup> Not only the thought, but even the mode of expression in this passage reminds of Kāśmīrja.

<sup>2</sup> At this place as well as in the last passage I have quoted from Prof. Jacome's translation of the *Sātrakīrtiṅga* in *S. B. E.* vol. XLV.

<sup>3</sup> It may however be stated that in : 137 the opinion of Akṛtyāvādins is given thus : 'There rises no sun, nor does it set; there exists no moon, nor does it wane; there are no rivers running, nor any winds blowing; the whole world is ascertained to be unreal'.

The original of the last line is : *saṃjā nīlā kṛpā ha lokaśāntiḥ nityaḥ bhavaḥ kṛpā kṛpā*. The ancient commentator is apparently right in ascribing this opinion to the *Sūnyavādins* and not to the *Māyāvādins*.



Of even more importance than this positive evidence is in this connection, I think, the negative argument. If such a peculiarly striking doctrine as that of *Māyā* had been at the time in existence, is it likely that it should have been altogether ignored in the earlier Buddhistic and Jaina works? In works like the *Brahmajāla Sūtra*, where metaphysical questions of every imaginable variety are touched, the total absence of any reference to the *Māyā*-theory can only be understood on the assumption that it was at the time altogether unknown.

All these circumstances make it pretty certain that some centuries before as well as after Baddarīyaya, the Upaniṣads were not considered to teach the *Māyā*-system.

But here the question naturally arises whether the Upaniṣads taken by themselves, i. e. apart from the interpretations put on them, however ancient or authoritative, teach the *Māyā*-view or favour Rāmanuja's interpretation that Brahman is related to the world as the soul to the body. This question is very important, because the Upaniṣads are, after all, the ultimate authority for any system of Vedānta. In the Upaniṣads there are no doubt a number of obscure passages, which would be unintelligible without the help of scholastic interpretations; but on the whole the texts are clear enough to enable us to form a correct idea of their general drift. And if one would directly approach the Upaniṣads, without allowing oneself to be influenced by the scholiasts, and without the intention of finding in them the thoughts of any particular system of philosophy, whether Indian or European, I don't think one would have a moment's hesitation in answering the above question in Rāmanuja's favour. From the days of Cośambhoora the majority of Modern scholars has been of opinion that the *Māyā*-view is unknown to the Upaniṣads. Mr. Govan, who in his explanations of the Upaniṣads largely followed the commentators of Śaṅkara's school, advocated the opposite view. His arguments have been satisfactorily dealt with by THOMAS (loc. cit.), who showed that the chief passages, which are cited as teaching the *Māyā*-view, admit of easy interpretations, not in



any way presupposing the theory of the unreality of the world' (pp. cxxv—cxi).

Tilgaut also discusses the question of the true philosophy of the Upaniṣads apart from the system of the commentators; and the conclusions he arrives at are : — 1) The Upaniṣads do not make the distinction between a higher and a lower Brahman, or between a *saguna* and a *nirguna* Brahman. (p. cxy.) 2) The Upaniṣads do not call upon us to look upon the whole world as a baseless illusion to be destroyed by knowledge. (p. cxix.) 3) The doctrine according to which the soul is merely *Brahma bhāntam* [a deluded Brahman] or *Brahma māyopadhikam* [Brahman under the conditions of *Māya*] is in no way countenanced by the majority of the passages bearing on the question.<sup>1</sup> (p. cxix.) It will be to the point if I quote here also Tilgaut's remarks concerning the Śāṅḍilyavidyā (Ch. Up. iii 14) : — 'This small Vidyā is decidedly one of the finest and most characteristic texts; it would be difficult to point out another passage setting forth with greater force and eloquence and in an equally short compass the central doctrine of the Upaniṣads. Yet this text, which, beyond doubt, gives utterance to the highest conception of Brahman's nature that Śāṅḍilya's thought was able to reach, is by Śaṅkara and his school declared to form part of the lower

<sup>1</sup> In one point in this connection, Tilgaut thinks that Śaṅkara faithfully represents the prevailing teaching of the Upaniṣads, viz. therein that the soul of the sage is in the end completely merged and indistinguishably lost in the Universal Self. (p. cxix.) But I cannot quite agree with Tilgaut's view. The origin of this idea lies in the teachings of Tīrtakarya. But he emphatically teaches that the powers of consciousness, which souls possess, are indestructible (Br. Up. iv. 3. 44, iv. 3. 20—21.) When one is freed from all worldly desires (*rāga*) and sets one's heart on the Universal Soul (*brahman*), then one is freed at death from the connection with the sense-organs (*grāhas*) and can rest in Brahman (iv. 3. 5), a state exactly similar to the state in which the soul is believed to exist in deep sleep (iv. 3. 34). There is no actual empirical consciousness (iv. 3. 13), but this is only because there is nothing different to be conscious of, and not because the soul ceases to be conscious subjects (iv. 3. 23 ff. iv. 3. 14). 'Consciousness is possible in this state' (*śūpī cāpi ātma vijñānaḥ*, ii. 3. 13) In Ch. Up. vi. 23 the same state is described in the same words, and according to Ch. Up. vi. 22 one enjoys bliss in it.



*Vidya* only, because it represents Brahman as possessing qualities' (p. xxiv).

But the final conclusion of Tennant's enquiry is such as one would hardly expect from the arguments he has brought forth. He says, 'The fundamental doctrines of Śaṅkara's system are manifestly in greater harmony with the essential teaching of the Upaniṣads than those of other Vedāntic systems' (p. cxxiv). He thinks that in the Upaniṣads there are passages, 'whose decided tendency it is to represent Brahman as transcending all qualities, as one undifferentiated mass of impersonal intelligence' (p. cxxv). And as the fact of the appearance of a manifold world cannot be denied, the only way open to thoroughly consistent speculation was to deny at any rate its reality, and to call it a mere illusion due to an unreal principle, with which Brahman is indeed associated, but which is unable to break the unity of Brahman's nature just on account of its own unreality' (p. cxxvi). In short, according to Tennant the theory of *Māya* is the necessary consequence of the attempt to reconcile the appearance of the manifold world with the Upaniṣad teaching that Brahman was 'one undifferentiated mass of impersonal intelligence'. The words 'undifferentiated mass of impersonal intelligence' no doubt faithfully render the phrases of Śaṅkara's school, but what exactly Tennant understands by them, I do not know. I think Rāmānuja shows great philosophical insight, when he says that if no difference be involved, intelligence could not be what it is, it would be something altogether void, without any meaning' (*Śrībhāṣya* x 405). But does the conception of 'one undifferentiated mass of impersonal intelligence' at all come forth in the Upaniṣads? Can the logical steps be traced there or in the pre-upaniṣad literature, which could have led to such a highly abstract, if not meaningless, conception? Do not the passages, which are believed to convey such an idea, admit of a more natural and easier interpretation? And to say that *Māya*-doctrine is a natural consequence of this conception is, it seems to me, putting the cart before the horse. We naturally are conscious of plurality and distinctions, and in order to know that nothing but 'one-



differentiated mass of intelligence' exists, the knowledge that all plurality is an illusion, must go before.<sup>1</sup>

Further is it a piece of 'thoroughly consistent speculation' as THOMAS calls it, to accept the eternally undifferentiated Brahman as the only reality and to explain the appearance of the world by calling it 'a mere illusion, due to an unreal principle, with which Brahman is associated, but which is unable to break the unity of Brahman's nature, just on account of its own unreality'? It is unfortunately true that philosophical works contain more contradictions than those of any other kind! But even in philosophy I know of no sentence which is more fraught with inner contradictions than the above one. To try to explain the *Maya*-view by the help of Schopenhauer's phenomenalism scarcely improves the matter, because Schopenhauer's system is equally beset with difficulties and contradictions.<sup>2</sup>

The other Upanishad conception, a 'thorough following out of which' led to the development of *Maya*, is, according to THOMAS, that the union with Brahman is to be reached through true know-

<sup>1</sup> The same reasoning applies, in my opinion, to the bold attempt, that Prof. DEussen is making to identify the teachings of the Upanishads with the system of Schopenhauer. He takes the word *atman* (Soul), which in the Upanishads is generally used to denote the one active principle, which is immanent in the entire universe, through which all operations of the world, whether physical or psychical, are carried out, to mean 'the pure subject of knowledge' in Schopenhauer's sense, i. e. as existing 'without time, space, and causality'. In this way, whereas the Upanishads want to teach that all things exist only through the power of *atman* (i. e. the Universal Soul), Prof. DEussen understands them to teach Schopenhauer's phenomenalism, viz. the world is my idea. And this phenomenalism, he wants us to understand to be the meaning of the *Maya*-doctrine!

I am sorry I cannot for want of space enter into the details of Prof. DEussen's arguments. But I should like to note here one a priori argument which makes his interpretation at least doubtful. Schopenhauer's conception that 'the pure subject of knowledge' is the only existent reality, is intelligible only on the ground of his development of Kantian phenomenalism. But neither in the Upanishads nor in the literature preceding them, do we meet with any considerations, that could lead to such a phenomenalism.

<sup>2</sup> Schopenhauer had brought all the caprices and contradictions of his nature into his philosophy.' Dr. ZIEGLER.



judge only' (p. cxxv). But what the Upaniṣads teach is, to use Tinnauer's own words, 'not that true knowledge sublates the false world, but that it enables the sage to extricate himself from the world' (p. cxx). The two ideas are entirely different. The Upaniṣads teach that when one by steady self-control has freed oneself from all worldly desires, and by habitual meditation and insight has realized the nature of Brahman and is attached to it, then at death one is united with Brahman and has not to enter a body again. (Mayṣ. Up. iii. 2, 1—5, Br. Up. iii. 6, iv. 4. 8 ff., Ch. Up. iii. 14, vii. 13 and several other places.) How such a conception could logically lead to the idea that the whole world is unreal, I must confess I cannot understand.

Another reason why Tinnauer thinks that Śaṅkara is more faithful to the spirit of the Upaniṣads is that 'the older Upaniṣads at any rate lay very little stress upon personal attributes of their highest being; and hence Śaṅkara is right, in so far as he assigns to his hypostatized personal Īvara a lower place than to his absolute Brahman' (p. cxxiv). If by personal Īvara is meant only an external god, like the gods of the Vedic times, or like the various gods of later mythology, certainly it is not the conception of the Upaniṣads of their Brahman or Atman. And it is not also Rāmaṇuja's conception. But if the question be asked if the Brahman of the Upaniṣads is eternally inactive, an undifferentiated mass of intelligence, (whatever these words may mean!), or if the Brahman produces and continually sustains the entire universe, I think the answer would be most decidedly in favour of the second alternative. But it is according to Śaṅkara only *Māya*, an illusion! If there is any leading thought in the Upaniṣads, it is that Brahman is the only Power that works in every part and constituent of the universe. It is through the power of Brahman that winds blow and fire burns, the rivers, the sun and moon, the days and nights follow their appointed course. Brahman is entered within to the tip of the nails. It is inside all the elements in the world, inside all the heavenly bodies, inside all the constituents of man, ruling and controlling from within. Brahman is also the power within all 'gods', our sense-organs work through



the power of Brahman. Through Brahman we breathe our breath and think our thoughts. It is this thought of the immanence of Brahman in the world and in man, over which the authors of the Upaniṣads break into perpetual ecstasies. ■ is the one anthem which they are never tired of singing. Indeed in attempting to describe Brahman as the mysterious power that works within every thing, great or small, they find, as might be expected, all terms derived from experience inadequate; and therefore they often describe Brahman negatively; but this negative description is entirely a different thought from the one, which the Māyā-system implies.

In short nothing appears to me more foreign to the spirit of the Upaniṣads than the Māyā-doctrine. It perverts, as TILLOT himself has pointed out (p. 172), their manifest sense. Indeed I do not want to deny that some passages from the Upaniṣads, if taken by themselves, i. e. detached from the context, will lend themselves to Māyā-interpretation: in other words if you bring a Śaṅkara or a Śaṅkaranian with you, you may discover something in them, that can be construed to imply Māyā. But then such passages can be discovered any where and not only in the Upaniṣads! only one has to take leave of all historical and critical methods of study, which after all are the only way to arrive at truth.

But if Māyā-doctrine is foreign to the Upaniṣads, how is the fact to be explained that Śaṅkara advocated with great success the view that Māyā formed the integral part of the Upaniṣad teachings? Nothing would be more absurd than to assert that Śaṅkara invented the whole Māyā-system and consciously misconstrued the Upaniṣads in order to gain authority for his teachings. Firstly, the Māyā-view is too unnatural to be the product of one head. It presupposes the speculative work of generations. Secondly we know that Gaṇḍapāda had before taught Vedānta, which is not very different from that of Śaṅkara. And for aught we know there might have been others before Śaṅkara who held the same views regarding the teachings of

<sup>1</sup> e. g. Prof. DEWEES finds full-blown Māyā in *Rig Veda* i. 104. 48!



the Upaniṣads.<sup>1</sup> And lastly, on reading Śaṅkara's *Bhāṣya* on the Vedānta Sūtras, one can at once see that he was convinced that the Upaniṣads taught Māyā. How is it then to be accounted for that the Upaniṣads came to be believed to teach Māyā?

In the history of philosophy from the ancient times to the present day, we have ample evidence of cases, where into ancient and honoured texts thoughts have been read, which were perfectly foreign to it and which were the products of entirely different lines of thought. The numberless constructions that have been put on Kant's teachings from the days of Fichte may serve as a modern illustration. Similarly if it can be shown that the Māyā doctrine was developed independent of the Upaniṣads and had gained in importance in India some time before Śaṅkara, the assertion that the conception of Māyā is foreign to the Upaniṣads, would gain greatly in force. Because if Māyā-view be in the atmosphere, it is not at all unlikely, that minds imbued with it, and still looking upon the Upaniṣads as the ultimate authority, should read it into them.

Now this in fact was the case. In the early centuries of the Christian era, the Mahāyānist schools of Buddhism, and especially that of the Mādhyamikas, had developed systems of philosophy, which were perfect prototypes of the later Māyā-system of Śaṅkara. I shall quote here from H. Kern, 'Manual of Indian Buddhism' p. 126 f. a short passage indicating the drift of the teachings of the Mādhyamika school, also called 'nihilists' (*śūnyavādīna*), and showing the striking analogy between them and Śaṅkara's system: — 'In their nihilism .... they teach that the whole of the phenomenal world is a mere illusion. Like the scholastic Vedāntins they recognise two kinds of truth, the Paramārtha and the Saṃvṛti, answering to the Paramārthika and the Vyavahārika of the Vedānta. The second kind of truth is, properly speaking, no truth at all, for it is the produce of Reason

<sup>1</sup> Yāgyuka in his *Śaṅkharāya* (p. 6) mentions among the exponents of Vedānta, Bhartṛhasya, Bhartṛhasya, Bhartṛhasya, Bhartṛhasya and Brāhmadatta, who, according to H. Kern, lived before Śaṅkara, but belonged to the same herd (*śūnyavādīna*).



(*buddhi*), and truth<sup>1</sup> lies outside the domain of Reason; Reason is *Saṃvṛti*. Hence, in fact, all is delusion, dream-like. There is no existence, there is no cessation of being, there is no birth, there is no *nirvāṇa*, there is no difference between those who have attained *Nirvāṇa* and those who have not. All conditions, in fact, are like dreams.<sup>2</sup> The *Saṃyavāda* is, as Kraus points out, 'the legitimate logical out-come of the principles underlying ancient Buddhism' (loc. cit.). Here we can understand the philosophical significance of, as well as the line of arguments which led to, the doctrine of *Māyā*, which, if we take *Śaṅkara* by himself, remains perfectly unintelligible.

In the sixth and seventh centuries the Buddhist scholasticism had its palmy days<sup>3</sup> (Kraus, 'Manual' p. 180). We hear of many learned Brāhmanas having turned Buddhists at that time. And in all probability in those days the Buddhist ideas made their influence felt on the interpretation of the Upaniads. Then in the 8th century came Śaṅkara. He appropriated for the Vedānta all that was at the time considered of high philosophical value, and fought the Buddhists with their own weapons. His remarkable dialectic powers contributed greatly to the downfall of Buddhism in India. But very often the conqueror turns out in reality to be the vanquished; and so it was in this case. The *Nirvāṇa* of Nāgārjuna came out triumphant under the new name of Śaṅkara's highest Brahman. The Buddhist denial of the existence of soul (*anātmanāda*) asserted itself in the teaching that the sense of I was only an Illusion. Several terms, like *śūnyatā*, *anantaśūnyatā* got impressed with Buddhist meanings. The results of the Buddhist speculations on *Pratityasamutpāda* and *Buddhi* became concentrated in *Māyā*, a term not unknown to Buddhist philosophy.

That the *Māyā* system was 'Buddhist in disguise' did not fail to be noticed in India from early times. According to Dr. Bhandarkar (Report 83—84) the Vedāntists of the Madhva School call the *Māyavādins* 'Buddhists in disguise' (*pracehann-*

<sup>1</sup> It is *Nirvāṇa*, of which nothing positive can be predicated.



*bauddhas*). The same remark was made before them by Rāmānuja (s. u. 2. 27). And even before him Yāmunā quotes in his *Siddhāntaya* (p. 19) two verses, one from the 'open Buddhists' (*prakaṣa-saṅgatas*) attributing the 'false' distinction between subject and object of knowledge (*grāhya* and *grāhaka*) to *Buddhi* (Reason), and the other from 'Buddhists in disguise' attributing the same distinction to *Māya*. Then in *Padma-purāṇa* Uttara Kāṇḍa 48 (Auruzent's Catalogue of Sanskrit manuscripts in Oxford p. 14 note 1) we have 'The *Māya* theory is a false doctrine, "Buddhism in disguise"<sup>1</sup>; *māyāśādam āśeṣāstram pravechannam bauddham* ucyate.

### The Teachings of Vedānta according to Rāmānuja.

In *Vedārthasaṃgraha* (p. 7) Rāmānuja says, 'The purpose of Vedānta (i. e. the Upaniṣads) texts is to destroy the peril of transmigration to which those individual souls (*jīvatman*) are helplessly exposed, who, as a result of the mass of good and evil deeds (*karman*), done through beginningless, nonexistent' (*avidyā*), have been conjoined to various kinds of bodies, and who identify themselves erroneously with them (i. e. the bodies). This purpose they (the Vedānta-texts) accomplish by teaching : 1. the true nature and qualities of the individual souls — disconnected from bodies, 2. the true nature and qualities of the Supreme Soul, who is their (i. e. of the individual souls) inward Controller; and 3. the ways of worshipping the Supreme Soul, which lead to the disclosure of the true nature of the individual souls and to the infinitely blissful realization of Brahman.' Following this conception of Rāmānuja, I shall divide the Teachings of Vedānta in three chapters : the first dealing with the nature of Brahman, the second with the nature of the individual souls and the third with the subject of the final release (*mokṣa*).

<sup>1</sup> For this reference I am indebted to Prof. De la Vallée Poussin.



## Chapter I.

## Nature of Brahman.

Hāmānuja says that „Brahman exists in, and is to be meditated on, as having three forms : — 1) Brahman in its own nature (*svarūpa*), i. e. as the cause of the entire world; 2) Brahman as having for its body (i. e. as the Soul of) all the suffering souls<sup>1</sup> (*bhūta*); 3) Brahman as having for its body (i. e. as the Soul of) the objects<sup>2</sup> and of the instruments of suffering.<sup>3</sup> (p. xii. 387,<sup>4</sup> Ved. Saṅg. p. 138). The objects and instruments of suffering constitute the entire material world. So it will be convenient to divide R.'s teachings concerning the nature of Brahman under three heads, 1) B. in its own nature, 2) B. as the Soul of the individual souls, and 3) B. as the Soul of the material world.

## 1. Brahman in its own nature.

The word *Brahman* is, according to R., derived from the root *bṛh* (to grow), and means anything that possesses greatness (*bṛhatva*); but it primarily denotes that which possesses unsurpassable (infinite) greatness in its nature as well as in its qualities; and such can only be the Lord of all (*śarvabīra*), (p. x. 361 and p. vii. 209 f.). „Because unconditioned greatness (etc.) is possible only in the universal Soul,<sup>5</sup> (p. 62.) Hence the word B. denotes the „Highest Person“ (*Paragottama*), who in His nature is devoid of every imperfection and possesses numberless qualities of unsurpassable excellence.<sup>6</sup> (p. vii. 307.) Two

<sup>1</sup> *Bhūta* = one who experiences the fruit of one's former acts (*karma*). The word is generally translated by an enjoying soul. But even when the fruit of the acts (*karma*) is, from the worldly point of view, pleasant, it is from the point of view of the final release something entirely undesirable; and hence it rather a suffering<sup>2</sup> than an enjoyment.

<sup>2</sup> The objects of suffering are the material objects with which the souls are surrounded; and the instruments of suffering are the bodies and sense-organs which they possess. The sole purpose of the entire material world is conceived to be that of requiting the souls for their past acts or *karma*.

<sup>3</sup> For the explanation of the references see p. 129, note 1.



things are to be noticed here : 1stly R. is a Person, and not to be considered as impersonal, and 2ndly R. is not without qualities. What R. understands by 'person' (*Puruṣa*) may be seen from the fact that he ascribes unconditioned 'Personality' to the Universal Soul only (p. xiii. 288). By a person he understands one who possesses the power to realize one's wishes and purposes (*sattyaśānta* & *sattyaśāntatva*, Ch. Up. viii. 1. 5). The individual souls also possess this power (Ch. Up. viii. 7. 1) and therefore they are 'persons' (*puruṣaḥ*). But their power is conditioned<sup>1</sup> or limited as long as they are not freed from the necessity of transmigration, which R. always expresses by saying that they have '*apuruṣārtha*' i. e. want of the powers of a person, because they are compelled to suffer the consequences of their *karma*.<sup>2</sup>

Brahman is defined in Śa. I. 1. 2 as 'the Cause of the creation, sustenance and dissolution of the world'. In order to understand exactly what R. means by this definition we must bear two things in mind : — 1stly creation does not mean creation out of nothing, nor does dissolution mean dissolution into nothing; and 2ndly, creation, sustenance and dissolution are not brought about by an external agent; they are acts from inside, immanent.

The following considerations will make this point clear. R. knows nothing of absolute creation or of absolute dissolution. When one says that some thing did not exist (*asadyupadeśa*) (e. g. when one says that jars, plates etc. did not exist in the morning), what is meant is not that there was absolute non-existence (*tucchata*) of that something, but that it existed before in a different form and had different qualities (e. g. the plates, jars etc. existed as a lump of clay.). (p. 368). 'Existence' (*satva*) and non-existence (*asatva*) are attributes of a substance.<sup>3</sup> (p. 368; cf. Śa. II. 2. 31. p. 143) 'When a substance possesses qualities that enable it to be called a certain thing, there is the existence of that thing; but when the substance possesses

<sup>1</sup> The meaning of 'conditioned' will be given below.

<sup>2</sup> Cf. p. 674 : — *śṛaṅga karmarajastat satvikarmasamprapanna tattvadeśatātva-  
boddha eva 'puruṣārtha'*.



qualities other than these, then there is the non-existence of this thing' (p. 344). Thus for instance when clay possesses a broad base and the shape of a belly, then we say that a jar exists, but if that clay has the shape of potshards etc., we say that the jar does not exist.<sup>1</sup> Thus reasoning tells us that non-existence means assumption of different attributes. Besides this kind of (relative) non-existence (*anaitva*) no (absolute) non-existence (*nucchatā*) is conceivable' (pp. 346 & 39).

Thus, if previous non-existence of anything is incomprehensible, it follows that creation or destruction in the strict sense of the words is equally incomprehensible. They must therefore be understood in a relative sense. Thus R. says, creation (*utpatti*) and destruction are different states of the same causal substance' (p. 344). 'That which already exists, is created' (*sata eva'utpatti*). This paradoxical statement is thus explained: — 'When a substance (*dravya*) undergoes different states in succession, there occurs the "destruction" of the substance in the previous state, and the "creation" of the substance in the present state, but the substance remains the same in all its states' (p. 345).

To such considerations R. is led by his acceptance of the old orthodox doctrine of *Satkaryavada*, i. e. the doctrine that the effect (*karya*) is existent in the cause (*karana*). (*karana karyaṇa sativam*) or that the effect is non-different from the cause' (*karṇād ananyat karyam*). This conception of the relation between cause and effect has probably its origin in the teachings of the sixth chapter of the 14 Up. This chapter aims at teaching that the world is not different from Brahman, and that by knowing Brahman the world becomes known. The kind of oneness between the world and Brahman is illustrated in the first section of this chapter by three examples. By knowing one clod of clay all things made of clay are known; (because they have) 'beginning with speech, modification, name' (*śabdavibhāgaṇa vikāra nāmadheyam*), but the only truth is that they are clay'. The other two examples are: 1. By knowing one ball of copper everything made of copper is known; and 2. by knowing one pair

<sup>1</sup> *vyavahāricāyogyaṇā hi sativam. eivādhiparavāhārayogyaṇā anityatvādhārayogyaṇa-sativam*. Cf. also p. 358, *anādhāraṇāḥ dharmānubhavam anādhāraṇam*.



of mill-seissors everything made of iron is known. On these passages the Vedānta doctrine of the non-difference of the effect from the cause or *Satkaryavāda*<sup>1</sup> is grounded. But the interpretation put on them, especially on the four words *vācārambhanyam vikāro nāmadheyam* are very divergent, and hence the accounts given of the *Satkaryavāda* vary considerably from each other. Śaṅkara interprets these words as follows (Brahmasūtras II. 1. 14) : — 'The modification (*vikāra*) originates and exists merely in speech. In reality there is no such a thing as effect. It is merely a name and therefore unreal.' But one could easily see that the words in question do not at all warrant such a conclusion. Literally translated the words mean 'beginning with speech, a modification, a name'. But that the modification originates merely in speech and is merely a name is Śaṅkara's own addition; and therefore that the effect does not exist in reality is an unwarrantable conclusion. There is not a single word here, as R. says (Ved. Saṅg. p. 55), that denies reality to the modification. Śaṅkara says (B. S. II. 1. 14) that only by accepting the unreality of the effect could we understand the oneness of the cause and effect. But R. says this is exactly what we cannot do. For the real and the unreal cannot possibly be one. If these two were one, it would follow either that Brahman is unreal or that the world is real' (p. 250). Śaṅkara's view may more properly be termed *Satkaryavāda* and cannot be called by the old name of *Satkaryavāda*. But it is not even *Satkaryavāda*; because in order that a *karana* (cause) may be a *karana*, there must be a *karya* (effect). Śaṅkara's view is only *Sannatavāda*; it denies reality to all change and so to all causality. Also the corollary of the *Satkaryavāda* viz. by knowing the cause you know the effect, loses all its meaning, as R. points out (Ved. Saṅg. p. 18 & 52), if Śaṅkara's interpretation be accepted. For if the effect be unreal, there is nothing to be known.

There are one or two considerations, which R. has not mentioned, but which would help us to understand the meaning of the expression

<sup>1</sup> This doctrine is accepted also by the Sāṅkhya system. The Vedāntists of the Mādhva school, however, reject it.



*vācraṁbhūṣaṇaṁ cikāro nīmudhayaṇaṁ*, and thus enable us to determine what, according to the Ch. Up., should be understood by *Satkaryavāda*.

Firstly, the expression *vācraṁbhūṣaṇaṁ* etc. has been again used four times in the fourth section of the same chapter. The context helps us here to understand the sense in which it is used. In section 2 it is stated that the Original Being (*Sat*) created Light, Light created Water, Water created Food. In section 3 the Divinity (*viz. sat*) forms a resolve to make those three substances, *viz.* Light, Water and Food, tripartite<sup>1</sup> and to distinguish them by names and forms<sup>2</sup>; and then does accordingly. Making tripartite<sup>3</sup> means, as the following section shows, mixing up the three substances, so that every part of the mixture will be made up of all the three. Distinguishing by means of names and forms<sup>4</sup> is in the Upaniṣads, as it has been ever since in Indian philosophy, an act of individualizing. Compare Br. Up. i. 4. 7, 'Thus this (i. e. the Cosmos) was undistinguished (i. e. was a chaos). Only through name and form<sup>5</sup> is it distinguished, so that we say this one has such and such a name and such and such a form.' To lose name and form<sup>6</sup> is to lose individuality; cf. Mu. Up. iii. 2. 6 Pr. Up. vi. 5. Thus to distinguish anything by name and form means to make individual things out of it. Then we see in the Upaniṣads that the activity of creation or of evolving many out of one, is generally preceded by a resolve on the part of the Creator, expressing itself in words like, 'I shall be many' 'I shall create worlds' cf. Ait. Up. i. i. 3, iii. 1, Tait. Up. ii. 6, Ch. Up. vi. 2, 3 & 4, Br. Up. i. 2 1 and 4 and several other places. Compare also how in Ch. Up. vi. 4 a series of resolves (*saṁkalpa*) brings the whole order of the world into existence.<sup>7</sup> Thus in our text also the act of distinguishing the mass of light, water and food by name and form<sup>8</sup> is begun with a resolve on the part of the Divinity to do so. Then we have in the fourth section, 'In fire the red form (colour) is the form of light, the white form is the form of water, the black form is the form of food,

<sup>1</sup> Cf. *ŚyFoln* x. 152. 4, 'First of all arose in him (the First born) desire, which was the first seed of mind. It was the bond between non-being and being.' In Brāhmaṇas too Prajāpati first wishes and then creates.



The „fire-hood“ of fire vanishes „beginning with speech, modification, name.“ The truth is that it is the three forms (viz. of light, water and food).<sup>1</sup> The same thing is then said of the sun, the moon, and the lightning, viz. their red form is the form of light, the white of water, the black of food. The „sunhood“ etc. of the sun etc. vanishes „beginning with speech, modification, name“. The truth is that they are the three forms.<sup>2</sup> These passages obviously teach (as is clearly expressed in the next two following sentences) that all individual things like fire, sun etc. are made out of light, water and food, just as the following section teaches that all the constituents of man are made up of the same three elements. Apart from these elements, the individual things vanish. But we have seen how the individual things were made out of these three elements. Firstly there was a resolve by the Divinity and then they were given names and forms. This is, it seems to me, what is implied by the expression „beginning with speech, modification, name“. For instance, when it is said in 1. that fire has „beginning with speech, a modification, a name“, it means, I think, that the making of fire out of the three elements was begun with a resolve by the Divinity expressing itself in speech, 'I shall distinguish by name and form' (*vacarāmbhāyam*); then it was actually accomplished by the Divinity giving a particular name (*nāma* = *nāmadhaya*) and a particular form (*rūpa* = *vikāra*). If this interpretation be right, the meaning of 1. 1—4 is that fire, sun etc. are nothing but light, water and food, only they have received a different name and a different form by the wish of the Divinity. But there is not the least ground to suppose that this receiving of a different „name and form“ is unreal. On the contrary it is expressly stated in 2. 3 that the Divinity did distinguish by „name and form“ (cf. x 105 C). Applying this reasoning to the illustrations in 1. 4—6, the meaning e. g. in the first case, would be : by knowing one clod of clay, all things made of clay (jars, plates etc.) are known, because they (i. e. jars etc.) have their beginning in a resolve (e. g. by a potter) and have a different name and a different form. But the truth is that they in substance are all clay.



Hence the *Satkaryavāda*, that is based on this passage in the *Ch. Up.*, can only mean that an effect (or an effected thing) is the same as the cause (or the causal substance) with a different name and in a different form. And this is exactly what R. understands by it (*Ved. Sang.* p. 58). He understands the expression *vācarambhūṣaṇa vikāra nāmadhārya* in a slightly different way from the one I have indicated above. *Arambhārya* he says, is the same as *ālambhanam* = touch; and *nāma* he explains by *vākparokṣeya vyavahāreṇa hetuna* = for the sake of that, which is preceded by speech, viz. *vyavahāra* i. e. 'practical use'. So that according to him the expression means, in order to be of practical use (the causal substance) touches (i. e. assumes) a particular name and a particular form<sup>1</sup> (p. 342). But according to him the effects are real and they are produced by the same substance assuming different forms (*Ved. Sang.* p. 58).

The tenet of the *Satkaryavāda*, according to R., is : — 'An effect is the same as the cause, which has attained to a different condition' (p. 187) or as he expresses on p. 356 'The causal substance in a different condition is the effect'. Between the cause and its effect there is oneness as far as the substance is concerned, and there is difference as far as the qualities and the form are concerned. But this difference there must be, or else the relation between cause and effect would be unknown' (p. 276). 'The cause and effect may have common attributes (*sālakṣṇya*), for instance in gold (the cause) and ear-ring (the effect), where the characteristics of gold are seen in both. But this is not necessary. The cause and effect can have different attributes (*vailakṣṇya*); for instance, 'cowdung (the cause) and scorpions (the effect)' or 'honey and worms'. But still the same substance must be present in both, e. g. the constituent element, 'earth' that was present in cowdung is present in the scorpion (pp. 356 & 56, p. 277). The *Vaiśeṣika* school does not admit the *Satkaryavāda* on the grounds that cause and effect (e. g. clay and jar, or threads

<sup>1</sup> In *Ved. Sang.* (p. 58) the expression is explained as meaning 'The same substance is "touched" by a different name *vyavahāra* a different form and a different name'.



and cloth) are objects of different ideas (*buddhi*), are indicated by different words (*śabda*), are used for different purposes (*kārya*), come into existence at different times (*kāla*), have different forms (*ākāra*) and different number (*samkhyā*). Further in order to change the cause into the effect the activity of an agent is necessary (p. 306). But R. says that by admitting that the cause and effect have different states (*avasthā*) or different shapes (*samasthāna*) all these differences (viz. of idea, word etc.) as well as the activity of the agent can be accounted for (p. 344); and therefore it is unreasonable to assume a change of the substance, of which we know nothing (p. 356). To the objection, that by admitting that a non-existing state is originated (viz. in the effect) he contradicts *Satkāryavāda*<sup>1</sup>, R. answers, the states are incapable of being apprehended and handled apart from the substance to which they belong (and hence they cannot be said to be originated); what originates etc. is that which possesses the states (i. e. the substance)<sup>2</sup>. But as explained above, origination<sup>3</sup> is a particular state of the ever-existing substance. Thus, even if we admit „origination“, the *Satkāryavāda* is not contradicted<sup>4</sup> (p. 345).

Thus we see that creation in its usual sense, i. e. creation out of nothing, is rejected by R. as inconceivable. But in Sutra i. 1. 2 Brahman is described as the cause from which the world proceeds. In what sense then does the world proceed from B.? Are we to understand that matter exists by the side of B. and that B. only shapes the world out of it? In other words, are we to understand that the material cause of the world is outside of B. and that B. is only its efficient cause? To this question R.'s answer is decidedly in the negative. B. is at once the material as well as the efficient cause (Sūtras i. 4. 23 ff. Ved. Saṃg. p. 55 f. Gita III. 9).

R. emphatically rejects the existence of matter (*Pradhāna* or *Prakṛti*) and of individual souls independent of B. In the beginning there was B. *one only*, without a second. Here lies the point of disagreement between him and the Sāṃkhya philosophy, though with the details of that system R. agrees (pp. 85 & 99). Thus for instance, in Sū. II. 3. 9 he describes the world as comprising *Avyakta*, *Mahat*,



Abhikāra, tanmātrās, indriyas, āky, air etc.' (cf. also Ved. Saṃg. p. 110). Then he says (p. 140) the (soul) by erroneously imputing to himself the attributes of Prakṛti, becomes the cause of the modifications of the latter. Also the order of evolution, accepted by R., is almost the same as that of Sāṃkhya (Sā. II. 2. 15). The Prakṛti is said to possess the three Guṇas: (Gītā xiv. 5; p. xii. 82, p. 190). Then he agrees with Sāṃkhya in admitting the existence of many Puruṣas; and in this point he thinks the Sāṃkhya is more reasonable than the Vedāntic schools of absolute non-dualism (Śaṅkara, Bhāskara etc.): the latter, he says, are beset with the same difficulties as the Sāṃkhya, but as they moreover deny the plurality of souls, they make themselves all the more absurd (p. 110 f.). The difficulties which, according to R., the Sāṃkhya cannot solve, are that, in as much as the Prakṛti (matter) is unconscious (*jada*) and the Puruṣas are eternally without activity and without change, and thus as there is no conscious operating cause, the periodical origination (*vyūṭi*) and dissolution (*pralaya*) of the world cannot be properly explained; nor could the suffering and release of the Puruṣas be accounted for (Sā. II. 1. 10 and II. 2. 1—9).

But R. has not made an attempt to show by arguments why the view, that B. acts from out-side on an eternally and independently existing Prakṛti and thus produces the world, is unreasonable. In Sā. I. 4. 23 and II. 1. 3, where he refutes the theistic Sāṃkhya and Yoga, which hold this view, he only says that such a view contradicts the teachings of the *śruti*. And in super-sensuous matters the Scriptures are the only authority, and reasoning is to be used only to confirm it' (p. 269). The Scriptures emphatically reject any duality of principles previous to the creation. Cf. Ait. Up. I. 1. 1, Ch. Up. VI. 2. 1 Br. Up. I. 4. 11 & 17 etc., where it is said in the beginning all this was *Brahman* (also called *Ātman* [Self], *Sat* [Being]), *one only*; the Chandogya Upaniṣad adds further, *without a second*, which, R. says, is intended to negative the existence of any 'operating cause' besides this 'one Being' (p. ix. 312, x. 369). In the accounts of creation in Ch. Up. VI. 2, and Tait. Up. II. 6 we have 'It (i. e. Brahman) thought, I shall be many'. Which, R. remarks, shows that B. makes the world



out of itself (Sū. i. 4. 24, p. 194); or, as in explaining Tait. Up. ii. 7 he says, B. is both the object and the agent in the act of creation (Sū. i. 4. 26, p. 195).

These texts, as well as the text of the *Satkaryavāda*, viz. 'by knowing one, everything is known' (Ch. Up. vi. 1. 3 Br. Up. ii. 4. 5), preclude us from accepting the existence of anything apart from Brahman. In other words B. is not only the efficient but also the material cause of world. But this according to the *Satkaryavāda* would mean that B., the cause, is the same as the world, the effect; only it has assumed another state. Such a conclusion is further confirmed by several Upaniṣad-texts, e.g. Ch. Up. iii. 14. 1, vii. 25. 2, Br. Up. ii. 4. 6, Mai. Up. iv. 6 etc., which declare that this world is Brahman. Several texts again negative all plurality : cf. Br. ii. 4. 5, iv. 4. 19 etc.

But we know that the world comprisesa Souls, who are merged in ignorance and suffering, and matter, which is without consciousness and always changing. Now if the world be the same as Brahman, the suffering of the individual souls and the unconsciousness of matter will have to be attributed to B., a conclusion which, of course, cannot possibly be accepted (cf. p. 866, Sū. ii. 1. 25). Śaṅkara avoids such a conclusion by declaring that the only reality is Brahman, which is nothing but eternally undifferentiated, objectless consciousness, and that all plurality of things and individual souls is nothing but illusion. But such a slap-dash method is not only revolting to all human experience, not only is it involved in a mesh of inner contradictions, which R. has again and again clearly pointed out: but also it is in direct opposition to by far the greater — nearly the whole mass of the teachings of the Upaniṣads, which Śaṅkara escapes only by branding them with the name of 'lower knowledge' (*apara vidyā*). But R. says that if we rightly grasp the relation between the world and B. as taught by the Upaniṣads, we shall see that the transformation into the world not only leaves it free from all evils, but brings unalloyed glory to it (p. xv. 482, p. 195 etc.).

'All Upaniṣads' says R. 'teach that the entire world, whether in a gross state or in a subtle one, and comprising both souls and



matter, is the body of B.' (p. 281). Compare the *Antaryāmi-Brahmāya* (Br. Up. iii. 7) where it is taught that earth, water, fire, sky, air, heaven, sun, the regions, moon and stars, space, darkness, light, all elements, breath, speech, eye, ear, mind, skin, knowledge, and semen are the body of Brahman and are controlled by it from within. The *Madhyandina* recension reads 'soul' in the place of 'knowledge' and adds 'worlds, sacrifices and Vedas' to the list. The parallel passage in the Sabala Up. adds further 'buddhi, āhnikāra, citta, avyakta, ākṣara, and lastly death'. Thus we see that according to these texts all gross elements, all the parts of the soul's psychological apparatus, the souls themselves (see Śh. i. 2. 21, p. xii, 125), Vedas, ceremonies, and the subtler elements, all are said to be the body of B. in so far as they are controlled by it from within. Compare also Ch. Up. vi. 8. 7 'all this (world) has this (viz. Brahman) for its Soul'; Tait. Ār. iii. 24. 'Entered within, the controller of beings, the Soul of all'. In the accounts of creation (Ch. Up. vi. 2 f. Br. Up. i. 4. Tait. Up. ii. 6 etc.) it is said that Brahman entered the whole world before distinguishing it into individual things. In the Tait. passage (ii. 6) it is expressly stated, (according to R.'s interpretation, p. xi. 623), that B. entered the material things (*astani*) as also the individual souls; (cf. especially *vijñānam arijñānam ca*). There are again various places like Ma. Up. ii. 1. 4. Ch. Up. v. 13, where the whole universe is declared to be the body of B., and B. the soul of everything, in whom everything is woven like warp and woof (Br. Up. iii. 8).

But how is the relation between body and soul to be understood? By 'body' R. says, is not necessarily meant something that has a particular shape, or that depends on breath for its existence, or that possesses organs of sense, or that is the cause of giving pleasure or pain (p. 281 f.). As implied in the *Antaryāmi-brahmāya* ('controls from within') R. defines 'body' as 'any substance which a conscious being (*ātman*) completely controls and supports for its own purpose and whose only nature consists in being subservient to the conscious being' (p. 286). 'The whole world with its souls and matter is the body of Brahman, because it is completely controlled and supported



by Brahman and has the only nature of being subservient to it. Taken in this sense the world is more properly a 'body' to Brahman than our body is to us; because, in diseases etc. our controlling power is met with obstructions' (p. 285).

One or two things deserve to be noticed in connection with this conception of Brahman having the world for its body.

Firstly what it does not mean : — Connection with a body is generally held to be undesirable, because it is the cause of pain and suffering and limits the soul's natural powers of knowledge (p. 297). But having the world for its body does not cause B. any suffering. Because, R. explains, it is not the connection with a body as such that causes a soul to suffer pain or pleasure; pain and pleasure are the consequences of his past *karman*. But B. is entirely free from *karman*' (xii. 382 and p. 298). Therefore there is not the least possible occasion for it to suffer pain. On the contrary as it shows its wonderful controlling-power it adds to its glory. Then we have not to understand that, because all the things in this world are a 'body' to B., therefore they are its 'forms' (*rūpa*), just as the body of an individual soul is its form. B. is in the things but remains in them, as it were, without a form (*rūparahitātulyam* etc.). Because it is B. who brings about 'names and forms' and hence it is above them (p. 676). But this must not be understood to mean that B. has no form (*rūpa*) whatsoever. On the contrary in accordance with Ch. Up. i. 6. 6, Śv. Up. iii. 8, Gītā viii. 9 etc., R. distinctly says that B. has a wonderful divine form, possessing eternal, unchangeable and infinite lustre, beauty, fragrance, tenderness, charm, youth and so on. (p. xii. 89). But it is not the result of *Karman*, nor is it made of matter (*Prakṛti*). And when B. incarnates itself, as it in its compassion often does (Gaud. Kā. iii. 24, Mu. Up. ii. 2. 6, Bṛh. iv. 5) in order to show favour to its devotees, it transforms this very form into that of a celestial being (*deva*), man etc., without at the same time abandoning its characteristic nature (xii. 344, Gītā iv. 6).

Secondly we have to note what this conception of the world as 'body' of B. implies. According to the definition of 'body' given



dhava, its essence consists in being subservient to the soul embodied in it. This means that a body cannot have an existence independent of the soul. Just as class characteristics (*jāti*) cannot exist independent of an individual of the class, or just as a quality cannot exist independent of the substance which it qualifies, so a body cannot exist independent of the soul embodied in it. The connection between the soul and body is not like that between a man and his walking-stick or his ear-ring. Because the walking-stick or the ear-ring can exist independently of the man, but the body cannot. On this account body is nothing more than a 'mode' *prakara* of the soul. That 'body' is a 'mode' of the soul, just as a quality or generic characteristics are modes of a substance, is seen from the following facts : — 1) The soul is the only substrate of the body, because when the soul departs, the body perishes. 2) the soul is the only final cause (*prayajana*) of the body, because the body exists only to give pleasure, pain etc. to the soul. 3) The body is known only as a distinguishing attribute (*viveka*) of the soul. Because all souls being alike, the distinction between them as a man or a woman, or as a celestial or a human being or an animal, can only belong to the bodies they occupy<sup>1</sup>.

Now just as the word 'cow' (which is only a generic name) implies the idea of an individual in whom the class-characteristics of a cow inhere; or just as the word 'white' implies the idea of a thing possessing the white colour; so the word indicating a body (a celestial being [*deva*], man, cow etc.) implies the idea of the soul embodying it. We may use the word 'body' independently, but we use it just as we may use 'whiteness', 'cow-ness' etc. i. e. only through abstraction (*nigrahakat*): but primarily the word 'body' has its meaning only in reference to the soul embodied in it. And as a matter of fact in our daily life, as well as in the Veda, words denoting only bodies are used to denote the souls in them as well. For instance we say 'a particular soul has been born a man or a woman'; where man

<sup>1</sup> It explains what he understands by 'mode' thus : — 'when we say "this is such", the idea conveyed by "such" is a mode of the thing expressed by "this" in so far as it can exist only relative to it' (p. 21, 525)



or woman denote the soul occupying the man's or woman's body. This usage is perfectly justifiable, because the bodies are merely the 'modes' of the souls; and where one term expresses a 'mode' belonging to a thing expressed by another term, the two terms can stand in *Samaśādhikaranyā* (i. e. in apposition with each other, or one can here say, *in the relation of subject and predicate*). For instance we say, 'Khaṇḍa is an ox', where the term 'ox' expresses class characteristics and therefore is a 'mode' of 'Khaṇḍa' which is the name of a particular ox; or we say, 'the cloth is white', where 'white' being a quality is a 'mode' of cloth. Similarly it is quite right to say, 'the soul is a man', where 'man' denotes a body and therefore is a 'mode' of the soul embodied in it (pp. x, 257—264, xl 524—528. Ved. Saṃg. pp. 107—110).

(Fortschning folgt.)



## Šōšānā.

Von

Immanuel Löw.

Die 14. Auflage des Gesenius'schen Wörterbuchs faßt das Ergebnis der vielfachen Erörterungen über die Identifikation des biblischen *šōšānā* in die Worte zusammen: 'Name einer Blume, nach der gewöhnlichen Auffassung: der Lilie, wahrscheinlich aber eine umfassende Benennung für mehrere Blumenarten.'<sup>1</sup> Foxot hat das Verdienst, der Lilie das Recht gesichert zu haben, daß man sie aus der Konkurrenz nicht ausschließe, und es ist zweifellos, daß man mit der traditionellen Übersetzung Lilie nicht fehlgreift. Dabei soll nicht guleugnet werden, daß das Wort *šōšānā* auch andere großblühende Blumen von auffälliger Farbe bezeichnet habe.

Das arabisches *šāšan* bezeichnet jetzt meist blaublühende Arten,<sup>2</sup> doch hat sich der Name nicht gerade auf blaublühende beschränkt, da man sonst in Übersetzungen für solche nicht: himmelblau *šāšan*<sup>3</sup> gesagt hätte. Übrigens steht *šāšan* arabisch auch für Lilie und weiße Lilie.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Anzeichen, *Naturwissenschaftliche Wochenschrift* 33 (1891) 316 bei L'ange, *Zeitschrift* 22, 58.

<sup>2</sup> *سوسن*, *اسفنجی*

<sup>3</sup> Gmelin, *Le livre de l'art de l'arabisme de Négus ad-din Mohamud, Daylath*, 1405, p. 24<sup>b</sup>. Strassenschein, *Hebräisch-Arabisches der Araber* [WZKM 31 auch 32, 15] dort als *šāšan* Nr 1080 aus Valleri und Serapion: aram. *šāšan*. *Revue de l'Asie*, 1890, 369. *Revue de l'Asie* für Liliaceae hat Fournier, *Noms arabes et hébreux de quelques plantes*, Paris 1890, p. 22.



















als Glosse in den großen Halachot,<sup>1</sup> bei Ibn Kera,<sup>2</sup> bei Moir Aldabi,<sup>3</sup> der sagt, sie sei der Rose ähnlich, aber weiß. Er gibt ihre medizinische Kräfte an, an die man noch im 19. Jahrh. geglaubt hat.<sup>4</sup> Europäische Schriftsteller hielten romanische und deutsche Glossen. Romanisch: *giglio*<sup>5</sup> hirlilili, \*<sup>6</sup> ist bei D. Kimchi W'B statt \*<sup>7</sup> zu lesen. \*<sup>8</sup> *liri* in einem anonymen Kommentare zum III. und im Buche Ariel.<sup>9</sup> *Lilio* und *lily* hat Elia Levita,<sup>1</sup> folgen auch Jakob Heckenroth, Kärner,<sup>2</sup> der die Wälder in Öl auf Wunden zu legen empfiehlt, was auch Baruch Laxan<sup>3</sup> tut. Der Arzt Tamsa Kanne gibt für *Lilium album* türkisch: *zampak*.<sup>4</sup> Arabisch *زنبق* *zambak* (mit pers. *zambak* Lag. Mitr. II, 20) steht a) für *Iris Nivarinchium* L. und *I. germanica* L. (Forsk. IX, Aeschmikon und Senwinkronen, *Flora d'Egypte* 149), b) für *Polianthes tuberosa* L. (Humboldt 13<sup>o</sup> 66<sup>o</sup> 26<sup>o</sup>, der es auch für *Jasminum Sambac* hat), c) für *Lilium candidum* (Forsk. IX,<sup>1</sup> Forsk. 808), d) für *Jasminum Sambac* L. (*Nyctanthes Sambac* Forsk. IX) (Aeschmikon und Senwinkronen 108, Gutsch 13<sup>o</sup>, Wexler, *Pflanzen Ägyptens* 285, 344) e) für Öl dieser Pflanze, hieß es *zambac* (Kurtzinger, *La chimie au moyen âge* 1 (1838) 111 Jacq., *Atarabisches Heilmittelbuch*<sup>5</sup>, p. 52 Sta Nr. 200, *Pflanzennamen* 200. PSm 3413 DBB 459, 1167 *زنبق*, *زنبق*, *زنبق*, *زنبق*, *زنبق*). Ob hierher zu ziehen Villiers *جنبد*, *ayc*.<sup>1</sup> = *جنبد*, *جنبد*, *جنبد*, *جنبد*, *جنبد*. (1) für *Pancratium* (so im Ms. der DMG, *separatum*, Baranides 868 *زنبق* *zambak*.<sup>12</sup>

Wie bei Kimchi steht auch bei Salomo Ibn Mohah *niel* (*ניל*),<sup>13</sup> doch meint er die Lilie, denn er hebt hervor, die Blüte sei auch-

<sup>1</sup> Hal. ged. 70 u. 71 Hildesh *per ad Ven.* — *Leibsch* I, 88.

<sup>2</sup> *Sacchini* III, 65.

<sup>3</sup> *Wohl* *Wohl* v. f. 77<sup>o</sup> Anst.

<sup>4</sup> *Humboldt*, *Arabisches Heilmittelbuch*, 1832, II, 264.

<sup>5</sup> Ibn Kera *Salomon* III, 67, *HB* 17, 117.

<sup>6</sup> *Salomon* III, 106.

<sup>7</sup> *Talm. Tr. Tr.* *Humboldt*, *Jüd.-deutsche Chron.* 489.

<sup>8</sup> *Hildesh* *ayc* *ayc* *ayc*.

<sup>9</sup> *Rien* *Humboldt* 69<sup>o</sup>.

<sup>10</sup> *Sta* *ayc* *Tobija* 122<sup>o</sup>.

<sup>11</sup> *Sacchini*, *Forsk.* p. 221.

<sup>12</sup> Vgl. noch *زنبق* *zambak*, *Convolvulus latifolius* Forsk. IX.

<sup>13</sup> *Alcedal* Job III, 2, 1.



teilig und weiß. Die Bemerkung rührt von Ibn Ezra her und verdient als eine der seltenen Pflanzenbeschreibungen der jüdischen Literatur mitgeteilt zu werden: „Manche halten *šalamū* für eine weiße Blume von gutem, aber betäubendem Geruche und diese Erklärung stimmt mit der Etymologie des Wortes überein, da die Blume stets sechs weiße Blütenblätter hat und innerhalb dieser wieder sechs lange, stängelförmige Zweigchen — die Staubfäden —. Allerdings muß dann das Schriftwort: „sine Lippen Lilien“ auf den Geruch und nicht auf die Farbe bezogen werden.“ Letzteres ist dem Kontexte entsprechend und wird auch von Neuteron vielfach angenommen.

Sonst ist allerdings nicht viel von botanischer Beobachtung der Lilie zu verzeichnen. Der Midrasch hebt einigemal hervor, wie saftstrotzend sie sei. D. Kimchi erläutert zu Hosea 14, 6, sie habe keine Wurzeln, sei leicht zu entwurzeln, darum werde Israel auch mit den tiefwurzelnden Bäumen des Libanon verglichen. Die Lilie wendet ihr Herz nach oben — wohl vom Gipfeltriebe der Palme übertragen —: „Israel wird erlöst, wenn sein Herz sich bußfertig Gott zuwendet. Die Lilie wird unter Dornen zerstoßen, doch bleibt ihr Herz Gott zugewandt: so Israel. Trotz aller Stenoren und Abgaben an die Fremdherrschaft bleibt es seinem Gotte treu.“

Der Midrasch etymologisiert: *šalamū*, die Lernenden,<sup>2</sup> der Sohar:<sup>3</sup> die „sich ändernde“ Blume: an Anfang — als Knospe — grün, später rot (oder?) weiß. Hier dürfte die Feuerlilie erwähnt sein, die in der älteren Literatur nicht vorkommt.

Amavante's Bemerkung, daß die Lilie unter Einwirkung des Taus aufleht, während strömender Regen sie hinwegspült, ist erst aus dem Schriftvorse Hos. 14, 6 erschlossen.

Im Sohar sehen wir die beiden Erklärungen Lilie und Rose zusammenfließen. Der Sohar beginnt mit der Erläuterung des Schrift-

<sup>2</sup> *šalamū* 113. — Midr. Ps. 45:

„*šalamū* šep̄r̄ p̄n̄ šep̄r̄ šep̄r̄ — šep̄r̄ šep̄r̄ šep̄r̄ šep̄r̄ šep̄r̄ šep̄r̄

<sup>3</sup> Lev. x. 23, 5 Midr. 2: 2 § 5.

<sup>4</sup> M. Ps. 45, 1 und Nachid. Ps.

<sup>5</sup> 221\* in 170\*.



wortes: „wie die Lilie unter den Dornen“. Da wird die Bemerkung eingeschaltet, es gebe verschiedene Arten der *isannā*: die weiße, d. i. die Lilie, die rote, d. i. die Rose. Zunächst wird das Wort auf erstere bezogen: so wie die Lilie dreizehn (?) Blätter hat, so umgeben dreizehn Attribute Gottes schützend die Gemeinde Israels. Darum wird Gott zu Beginn des Schöpfungswerkes ein zweitesmal erst genannt, nachdem auf die erste Nennung dreizehn Wörter gefolgt sind. Durch die fünf bis zum dritten Gottesnamen folgenden Wörter<sup>1</sup> wird auf die fünf die *isannā* umschließenden großen Blätter — also die fünfblättrige Rose! — als auf das Heil hingewiesen, wie dann geschrieben steht: ich erhebe den Kelch des Heiles, den Kelch der Eulogie, der den fünf Blättern der Rose entsprechend, auf die fünf Finger aufzusetzen ist. Die Rose, das ist der Segenkelch! Die auf das dritte *šōhai* folgenden Worte aber sind die ersten fünf Worte des Schlōma, während das sechste Wort: *šād* die alles zusammenfassende Wurzel der *isannā* bedeutet.<sup>2</sup> Dies läßt sich aus der verworrenen Darstellung der beiden Scharstellen heraus-schälen. Die dreizehn „Blätter“ der Lilie dürfen auf die sechs Perigonblätter, die sechs Staubgefäße und den Griffel gehen. Die sechs Perigonblätter erwähnt der Schar ausdrücklich;<sup>3</sup> er sagt daselbst, die Lilie habe zwei Farben — weiß und rot —, der Apfel aber drei. Das kabbalistische Arieel-Buch sieht in den sechs Perigonblättern die sechs Flächen des Körpers.<sup>4</sup>

Im Schar wird weiter ausgeführt: Solange die Blüte geschlossen (*šēṭṭā* *šēṭṭā*) ist, hat die Knospe keinen Duft, sie wird darum unter Dornen nicht gesucht und gesammelt; erst wenn der Duft der geöffneten Blüte entströmt, findet und sammelt man sie: so Israel, wenn es Buße tut.<sup>5</sup> An die rote Rose erinnert den Kabbalisten die rote *Kub*<sup>6</sup> und auch mit dem Schriftworte: seine Lippen *isannā* ist

<sup>1</sup> So unter Vergleichung von Schar in. 233<sup>b</sup>.

<sup>2</sup> Schar m. 1<sup>a</sup>; in. 373<sup>b</sup>.

<sup>3</sup> in. 288<sup>b</sup> n.

<sup>4</sup> SĤARĤĤĤ. III. 106.

<sup>5</sup> in. 233<sup>a</sup>. <sup>6</sup> Vgl. *Isak Ben Salom. SĤARĤĤĤ. III. 109.*

<sup>7</sup> in. 180<sup>b</sup> *šēṭṭā* *šēṭṭā*.



ihm die Rose gemeint.<sup>1</sup> Die Gemeinde Israels wurde der Rosenlippen im Lächelskusse des Weltenkönigs theilhaft, von dem es heißt: „Er kusse mich mit den Küssen seines Mundes.“<sup>2</sup>

In den 'Tikkunim' wird das Thema variiert und weitergeführt. Die Lilien, unter denen der Geliebte weilet, sind das Morgen- und Abend-Scheum, die fünf Blätter die ersten Wörter desselben, die dreizehn Blätter der Zahlenwert des letzten Wortes: 'šad,

Die 'šadanna der Taler' wird mit Rücksicht auf den Standort nicht die weiße Lilie gemeint. Die daneben genannte Pflanze, *šāḇaḡgeleth ha-kārōn* ist eine Herbstzeitlose, vielleicht die an der Küste und in der Niederung wachsende *Colchicum Sterni* Kunth,<sup>3</sup> während heute in Sorona bei Jaffa die Meerstrand-Narzisse, *Pancratium maritimum* L. für diese biblische Pflanze gehalten wird. *Pancratium maritimum* L. heißt heute *nasan*<sup>4</sup> und dürfte der 'šadanna der Taler' am besten entsprechen.

Der *Amora R. Jouda*<sup>5</sup> hält — wie die Positta — *šāḇaḡgeleth* und *šadanna* für Synonyma und R. SAMUEL R. MEIR schließt sich in seinem Kommentare dieser Meinung an.<sup>6</sup>

Eine besondere Art, *šadannath ha-molech*, erwähnt die Mischnah und meint damit die weiße Lilie, da derselbe Ausdruck bei Dioskorides diese meint. Obwohl die weiße Lilie zu den Griechen und Römern aus Syrien kam, glaube ich die hebräische Benennung als Übersetzung von *λίαν βασιλικήν* ansehen zu müssen.<sup>7</sup> Denselben Aus-

<sup>1</sup> in 140<sup>a</sup> 295<sup>b</sup>.

<sup>2</sup> in 267<sup>a</sup>.

<sup>3</sup> Kap. xiv Ende, xvi Anfang

<sup>4</sup> Post 809 *Narcissus Tardus* L. für *šāḇaḡgeleth* — Post 776 *Fumaria* als *Schwarze Bibellianke* — ist durch die Geschichte des Namens Narzisse so gut wie ausgeschlossen. *Pflanzennamen* 174, 200.

<sup>5</sup> *Aburham* und *Schwammata*, *Mores d'Egypte* 149 *שִׁדְנָה* 32, 68. Fumaria 80. Post 777. *Pancratium Nipponum* Vinn. 209: *nasan*.

<sup>6</sup> Capit. v. 2, 1 § 3 *Barnea*, *Ag. d. pul. An. m.* 264.

<sup>7</sup> Kommentar zum III. ab. *Barnea* 2 St. 102 20.

<sup>8</sup> Kil. B. 4 T. in 7b 2 S. unten S. 15. Daß der griechische spezifische Ausdruck in Palästina Aufnahme fand, ist auch der Analogie von *λίαν βασιλικήν*, *λίαν βασιλικήν*, *λίαν βασιλικήν* für eukleimische Kulturpflanzen nicht verwunderlich.



druck hat die arabisch-Übersetzung des Sirach 39, 14. 30, 8. Da die Syrer in der Erklärung des ihnen fremden Ausdruckes schwanken, dürfte er aus dem hebräischen Original beibehalten sein. Im aufgefundenen hebräischen Texte steht der Ausdruck (30, 8) nicht. Minutkin und Bar Serázewaj halten die Königs-Johanna für *Anemone coronaria* L.,<sup>1</sup> an welche sie aus demselben Grunde denken, aus dem diese Pflanze auch für *Johanna* überhaupt gehalten wird.<sup>2</sup> Die Erklärung des jerusalemischen Talmud zur Stelle ist leider korrupt: sie scheint *zphw* gelautet zu haben.<sup>3</sup> R. J. Sponsz rat auf die Rose, R. Simon aus Sens lehnt aber diese Erklärung ab. Der Zusatz *hamalech* führte: SALOMO o. SAMUEL auf *شاه اسفود* *eres rax*, *Urticum* *Humilem* L.,<sup>4</sup> Buxton auf: Königskrone, *Feitillaria*, von der Post<sup>5</sup> in Palästina fünf Arten fand. Ein Schulbeispiel philologischer Pedanterie ist es, wenn Rosenkränze für *HL*, p, 15 — seine Lippen Lilia, von fließender Myrrhe tiefend — so die *Feitillaria* dankt und die Honiggrübelchen an der inneren Basis der Perigonblätter für „fließende Myrrhe“ in Anspruch nimmt. *Mān* *soanna* Art., die ich Pflanzennamen 380 erwähnt habe, ist an streichend: in *הרר נרנר*<sup>6</sup> ist *נרנר* nur Dittographie des vorhergehenden *נרנר*, wie alle Zeugen<sup>7</sup> haben. *הרר* ist korumpiert aus *הרר*, *הרר*, und das ist der Sing. zu *הררר*, eine Cucurbitacee, die ich bei Krauss II 669 behandelt habe und die eine *Luffa* oder aber eine *Bryonia* sein wird, da wie die hebräischen Namen der sonstigen Cucurbitaceen Palästinas kenneu.

<sup>1</sup> Es wird wohl *Anemone* (Post 36) und nicht *Hemerocallis asifolia* L. gemeint sein. Post 32.

<sup>2</sup> S. oben S. 11.

<sup>3</sup> Krauss II 669.

<sup>4</sup> Nachtr. beifolgt. Vgl. Buxton S. II S. p. 60, hier Nr. 333 Pflanzennamen 132.

<sup>5</sup> 801.

<sup>6</sup> J. Sukka III. 63<sup>a</sup> an.

<sup>7</sup> *הרר* *נרנר* Targ. 618<sup>a</sup> und alle übrigen jehusalemitischen Angaben. T. nach Lk. *הרר* B. Blauher Nof 11: *הרר*, *נר* Sukka 24<sup>a</sup> Jerusalem: *הרר* *נרנר*. Wie mir L. Grynberg 22. 11. 07 schreibt, lesen mancher Targumangaben id. *הרר* Jer. 24 12, Gen 9: *הרר*. Mir ist diese jüdenfalls falsche Lesart unbekannt. *הרר* selbst war vor mir schon Pflanzennamen 267 als verdächtig bezeichnet worden. Es wird ein altes Feldes für *הרר* oder *הרר* vorliegen.



Die erste unter den Blumen ist die Lilie und unter den Lilien die erste die der Taler, denn während die Berglilie leicht welkt, wird die der Taler immer saftstrotzender.<sup>1</sup> Sie ist darum das Bild der Frommen, lehrt R. ELIAZAR u. PĪDATH im dritten Jahrhundert.<sup>2</sup> Schon früher hatte R. SIMON u. JONIAZ gepredigt, das Angesicht der Frommen werde dereinst in siebenfältigem Freudenglanze erstrahlen wie die Lilie, die hier neben Sonne und Mond, neben Firmament und Gestirnen, neben dem Blitz und dem goldenen Leuchter des Heiligtums genannt wird. Hieran anknüpfend wird die Lilie späteren Kabbalisten ein Bild der Auferstehung.<sup>3</sup>

Eine bildliche Darstellung der Lilie scheint auf den Schekels und Halbschekels beabsichtigt zu sein, die nach Simon dem Samaritaner, namentlich dem Aufstande von 66—70 zugehört.<sup>4</sup> In einer ägyptischen Zeichnung will BONAVIA die weiße Lilie, *Maṣpina* = *Lily*, erkennen.<sup>5</sup> Aus dem Mittelalter sind die Lilien der Wappen jüdischer Adelsgeschlechter zu erwähnen.<sup>6</sup>

*Susanna* ist weiblich, daher wird die Geliebte ihr, der Geliebte aber dem männlichen Apfelbaum verglichen.<sup>7</sup> Daher wurde *Susanna* *Präconanna*, am frühesten bei der Heldin des *Susanna*-Buches vorkommend.<sup>8</sup> Der Name ist weit gewandert und hat sich in neueren

<sup>1</sup> HANSEN, *Ag. d. Talm. u. 192 u. 3*, vgl. *Mid. 80* Anf. vgl. *Lev. 1, 25, 6*. *M. Cant. 2, 1* § 1. 2. 3. 2, 2 § 4. *Babli* zu Ps. 45, 1.

<sup>2</sup> HANSEN a. D. 76 nach *M. Cant. 2, 1*. *Mid. 1, 3* § 20 *Babli*. Vgl. noch *Lev. 1, 25* *Pflanzungen* S. 95. Die Lilie des Taler = der Seele; *Sefer ha-ḥinukh* p. 62 *Ḥasidim*.

<sup>3</sup> HANSEN, *Ag. d. Talm. u. 192* S. 10. 47. *Ḥasidim, M. Zev. 6* u. *Ḥasidim 170*. *Ḥasidim* zu *Mid. 11, 6* und zu *Ḥasidim* Ps. 80, 1. *Ḥasidim* vgl. *Ḥasidim* bei *Simon, Pflanzungen* u. 65, der allerdings so immer auch hier *Ḥasidim* vgl. *Ḥasidim* d. *Ḥasidim*, *Ḥasidim* u. 65 *Ḥasidim*.

<sup>4</sup> *Sefer ha-ḥinukh* p. 62 *Ḥasidim*.

<sup>5</sup> BONAVIA, *The Jews of the Egyptian monuments* 1864, p. 31.

<sup>6</sup> *Mid. 1, 20*. *Ḥasidim*, *Ḥasidim* u. *Ḥasidim*.

<sup>7</sup> R. Samuel b. Meir, *Mid. 2* Bl. ed. *Ḥasidim*.

<sup>8</sup> *Lev. Mid. 11, 6*. *Ḥasidim* *Ḥasidim* 56 19, 65 2, 170 u. *Ḥasidim* *Ḥasidim*, *Ḥasidim* *Ḥasidim* 238. *Ḥasidim* *Ḥasidim* *Ḥasidim* 3521, 1 126 *Ḥasidim*, *Ḥasidim*, *Ḥasidim* *Ḥasidim* v. 126 6. Die jüdischen Quellen sind im Artikel *Susanna* in der *Jews, Enc. Haggadot*.



Sprachen vielfach erhalten (span. *Azucena*<sup>1</sup> deutsch und französisch *Suzanne*, *Suzanne*, magyar. *Zsuzsanna* mit mehreren Koseformen), mußte aber in neuester Zeit dem englischen *Lily* weichen. Als Familienname gehört ihm *Solan*<sup>2</sup> hieher, während der Gaon *Schnä*<sup>3</sup> und der gleichnamige Vater des Gaons Amram zu dem biblischen Eigennamen *Sōlām* gehören dürfte.

Die Stadt *Susa* (*tāšān*<sup>4</sup>) hat nach den Zeitgenossen Alexanders des Großen ihren Namen von der Lilie, die in Persien *سوسن* heißt.<sup>5</sup> Die „Königslilie“ *ܐܬܪܐ ܒܪܕܝܥܝܐ* heißt nach der Glossa bei Dioscorides syrisch *ܠܝܠܝܐ*, Wiener Hss.: *ܬܠܝܐ*, was auch nur aus *ܬܠܝܬܐ* entsteht sein wird. Des Dioskorides „Königslilie“ ist die weiße Lilie, *Lilium candidum* L. und ist mit *ܬܠܝܡܢܐܬܐ ܗܢ-ܡܠܝܚܐ* der Mischna identisch. Dioscorides berichtet, die zu Salzen geeigneten Lilien wachsen in Syrien<sup>7</sup> und Pädien, die feinsten Liliensalbe komme aus Phönizien und Ägypten.<sup>8</sup> Die Salbe hat ihren heimatlichen Namen *ܐܪܕܝܢܐ ܝܥܪܝܢܐ* nach Griechenland und Rom mitgebracht.<sup>9</sup>

Israel gleicht der Lilie. In vielfacher Parallele führt Amos diesen Vergleich durch.<sup>10</sup> Wie die Lilie in der Sonnenthit welkt, aber im Tau frisch erblüht, so ist Israel welk und erblüht erst, wenn

<sup>1</sup> Gutschmid, *Jahrbuch Orient.* 29. 33. Böttl., *Jahrb.* vom 171.

<sup>2</sup> Gall. *jud.* 16. *MSS.* xv. 122. Ein Kolathander des Ibn Sōlām aus Toledo; *Juchasin* 230 London. Über die Familie *Solan* s. *Leit. Die ev. Bräuterei*, *B. G. H. St.* 1907. 100.

<sup>3</sup> *Leit. Bräuterei*, *Chion.* 1. 42 18 *Kikot* 1. 8 s. *Amrath.* *Leit. Bräuterei* *Chion.* 1. 187 28. u. 230 ff. *Leit.* — 12. *Mischna*, *Leit. Hesp. d. Gaon* 63. *Konst.* *Ar.* 1. 1.

<sup>4</sup> *Leit.* *MSS.* u. 10. Auch keltisch-fürstl. so. *MSS.* *Leit.* und *Leit. Bräuterei* *Leit.* 1. 1. und *Leit.* 1. 1. *Mischna*: *Midd.* 1. 1. *Kel* 1. 1. *Talmud*: s. *Leit. Bräuterei* 1. 1. *Leit. Bräuterei* 331. Im Künigedichte *Leit.*, *Leit.* 1. p. 145 u. 9 steht die Lilie: *ܠܝܠܝܐ*. <sup>5</sup> *Amrath.* zu 613 f. und *Schwabenkammer* 1. 61.

<sup>6</sup> 1. 461 dazu u. 541. *Leit.* 1. 566. <sup>7</sup> 1. 152. <sup>8</sup> 1. 66.

<sup>9</sup> Theophrast bei Athen 11. 689<sup>1</sup> und *Schwabenkammer* 1. 61. Hippokrat. 11. 661 *Konst.*, daraus *Galen* 11. 82. — *Galen* vi. 720. xix. 743. *Paulus Aegineta*, *Steph.* *Hys.* und *Eustathius* bei *Diosc.* 11. 368. *Salm. Excerpt.* *Plin.* 861, und *homon.* *kyl.* 11. 23 P. 23 A. *Susiana* *Plin.* xii. 2.

<sup>10</sup> *Leit.*, *Leit.* d. *Pal. Am.* 11. 411 nach *Leit.* 1. 23. G. *Midd.* 1. 2 s. 6. *Positiv* bearbeitet sind die Lilien-Vergleiche des *Leit.* bei *Leit.*, *Leit.* 11. 169 f. und die Anmerkung dazu p. 297.



der Schatten Esau vergeht und Gott wie Tau für Israel wird.<sup>1</sup> Wie die Lilie in ihrem Dufte vergeht, so Israel in der Ausübung der Gebote. Wie die Lilie um ihres Duftes willen da ist, so die Frommen um der Erlösung willen. Wie die Lilie zu Anfang und Ende der Mahlzeit auf dem Tische der Könige erscheint, so Israel in dieser und der kommenden Welt. Wie die Lilie unter den Pflanzen, so ist Israel kenntlich<sup>2</sup> unter den Völkern. Wie die Lilie für Sabbat und Fasttage, so wird Israel für die künftige Erlösung vorbereitet.

Die Lilie unter Dornsträuchern<sup>3</sup> ist, nach Chanan aus Sephoris, wer im Trauer- oder Hochzeitshause die Segenssprüche, oder in der Versammlung Unwissender das Schma und seine Benedictionen recitirt.<sup>4</sup> Die Lilie unter Dornsträuchern ist auch Rebecka, die in böser Umgebung rein gebliebene.<sup>5</sup> Ähnlich die Söhne Korah.<sup>6</sup> Das Bild wird vielfach verwendet; Israel aus Ägypten schwer herauszuholen, wie die Lilie aus Dornsträuchern.<sup>7</sup> Ebenso verhält es sich nach dem Einzuge in das heilige Land zu den Eingeborenen<sup>8</sup> und endlich bei der künftigen Erlösung, wo das Dornestrüpp ausgerodet worden muß, ehe die Lilie gepflückt werden kann.<sup>9</sup> Der heilige Sänger heist für Israel, die Lilie unter Dornen, die zerstoehen wird, daher die Psalmüberschrift: *al schannan*.<sup>10</sup> Trotz der Stiche bleibt der *schannan* ihre Schönheit und Reue — hier dem Targum folgend: die Rose gemeint — : so Israel unter den Heiden.<sup>11</sup> Israel spricht: Ruht dem Herrn Scheechun auf mir, so bin ich wie die Narzisse des Paradieses und meine Taten wie die Rose im Tale desselben, verblüht auch aber um meiner Sünden willen die Scheechun, so gleiche

<sup>1</sup> Hama 14, 6.

<sup>2</sup> Jeajja 41, 9.

<sup>3</sup> Mt. 2, 2 — nicht etwa Dorn, Stachel, sondern Dornsträuch.

<sup>4</sup> Ruma, *Ag. d. Pal.* No. 10 676.

<sup>5</sup> Hama, s. O. II 243 aus Gen v 63 Anf.

<sup>6</sup> M. Ps 45, 1.

<sup>7</sup> Hama, s. O. II 70: Eleazar b. Pedath.

<sup>8</sup> Hama, s. O. II 334 Herodys.

<sup>9</sup> Hama, s. O. III 78 Jila.

<sup>10</sup> Hama, Ps 69, 1.

<sup>11</sup> Hama III. 2, 1.



ich der Rose unter Dornen, deren Blätter zureißen und zerrissen werden wie ich vom Elend des Exils.<sup>1</sup> Daher die Bitte um Erlösung: Aus den Dornen lies die Lilie auf,<sup>2</sup> und das Bild Gahirals für Abraham: Im Dornestrüppe blühte er auf wie eine Lilie.<sup>3</sup> Auch im Schar noch — auf die Rose bezogen —: Israel unter der Mongu, wie die Rose unter Dornen, über welche sie hervorragt,<sup>4</sup> oder Israel, die einzigartige Rose unter den Blumen der Erde.<sup>5</sup>

Lasset eure (guten) Werke saftvoll sein wie die Lilie, so erklärt Abba aus Lydda die Überschrift des achtzigsten Psalms.<sup>6</sup> Derselbe erklärt: Wenn diese Augen tief auf mir ruhen, Abba ich gute Werke, saftvoll wie die Lilie der Tiefe, und stimme an den Gesang aus der Tiefe.<sup>7</sup> Abba bar Kahana läßt die Gemeinde sprechen: Gott sieht mich an, wenn ich in die Tiefen der Bedrängnis vernekt bin, befreit er mich aber, so kommen meine Lilien gleich saftstrotzenden Trieben und Gesängen<sup>8</sup> zum Vorschein.<sup>9</sup>

Lilie der Tiefe — das ist Nahšän b. 'Aminadab, der allen voran sich unerschrocken ins Meer wagte.<sup>10</sup> Lilie der Tiefe wurde Israel, als es am Meere Gott schaute.<sup>11</sup> Dem Schar ist diese Tiefe die Ur Tiefe, der Urgrund alles Seins.<sup>12</sup>

'Lilienquadrant'<sup>13</sup> wird einmal auf die Worte der Lehre,<sup>14</sup> sonst auf das Synedrium, die wie auf runder Tonne sitzenden vierzig

<sup>1</sup> Targum III. 2, 1 u. 2.

<sup>2</sup> Psalm l. c. 17. Targum:  $\text{pqr } \text{pqr } \text{pqr}$  = Parsy, *Abba*: p. 75 n.

<sup>3</sup> Targum, p. 17:  $\text{pqr } \text{pqr } \text{pqr } \text{pqr}$ .

<sup>4</sup>  $\text{pqr } \text{pqr } \text{pqr}$  Schar i. 137\* u. 37\*.

<sup>5</sup> II. 149\*.

<sup>6</sup> Bacher a. O. III. 145 aus MP's 20.

<sup>7</sup> Ps. 130, 1. Bacher a. O. 142 aus MCant. 2, 1.

<sup>8</sup>  $\text{pqr } \text{pqr}$ .

<sup>9</sup> Bacher a. O. II. 488 aus MP's 1, 20. MCant. III. 4. Ähnlich Bacher III. 264.

Berechja. MCant. VIII. p. 25 Hohen.

<sup>10</sup> Menahem Ps. 69, 1.

<sup>11</sup> Menahem.

<sup>12</sup> I. 221\*, III. 107\*.

<sup>13</sup> III. 1, 3.

<sup>14</sup> Bacher a. O. III. 368 aus MP's 2, 20. MCant. 7, 3.



Altären, bezogen.<sup>1</sup> Auf dasselbe wird die Psalmüberschrift *lilien* 'Edith<sup>2</sup> gedeutet, wie in Targum und Midrasch die Überschriften von Ps. 45, 69 und 80. Zu Ps. 46 erläutert Raschi ausführlich: der Sang gelte den Gelehrten, die zart und schön sind wie die Lilie und voll guter Werke wie diese aufstrotzende Blume. Sonst sieht man im Lilienkraut auch den Zaun des Gesetzes, der Israel einhegt und, obwohl luftig und leicht, nicht eingerissen wird.<sup>3</sup> Eine Anspielung auf die rote Lilie findet der große Agadist Levi in diesem Bibelverse.<sup>4</sup>

Mein Geliebter ist hinab in seinen Garten gegangen zu den Balsambäumen, in den Gärten zu weiden und Lilien zu pflücken.<sup>5</sup> Mein Geliebter — Gott — ging hinab in seinen Garten — die Welt — zu den Balsambäumen — zu Israel —, in den Gärten — den Völkern der Welt — zu weiden und Lilien — die Frommen — zu pflücken, die Gott im Tode aus ihrer Mitte entfernt, so legt R. Simon b. Laksh den Schriftvers in eine Trauerrode aus.<sup>6</sup> Sonst sieht man in dem Garten Synagogen und Lehrhäuser, aus denen die Frommen hinweggeholt werden.<sup>7</sup> Im Targum, wie immer auf die Rose bezogen: Wie einer, der aus den Besten Rosen pflückt, hat Gott Israel in Babylon aufgezogen. Gott hat die Verdienste des thronerbenenden Israel auf, um sie in sein Gedächtnis einzutragen.<sup>8</sup> Der unter Rosen weidet: die Taten der gegen Amalek unter Josua anziehenden Frommen gleichen der Rose.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Baeren a. O. III. 546. Targum III. Abot Nathan 2 Auf. Jerusalem bei Aa. Gellman. Tabk. 1. 92<sup>b</sup>. Targum. Debar. 3 Gen. r. 74, 80. Seder III. 231<sup>a</sup>, Ibn Ezra s. SL

<sup>2</sup> Ps. 66, 1.

<sup>3</sup> Sbh. 37<sup>a</sup> Baeren a. O. III. 650. Pes. r. 35<sup>a</sup>. Raschi s. SL.

<sup>4</sup> Baeren a. O. II. 367. Mpa. 2. 12. 79 u. 1. Baeren. M'ant. auf Abot Nathan 2 Auf. Lev. 2. 12 und 19. Pes. r. 35<sup>b</sup> Festschrift s. SL

<sup>5</sup> III. 4, 2.

<sup>6</sup> Baeren a. O. s. 303.

<sup>7</sup> M'ant. s. SL

<sup>8</sup> Raschi s. SL

<sup>9</sup> Targum III. 2, 16.



„Seine Lippen *šōmānā*“; <sup>1</sup> die Lippen der Lernenden (*kāšānām*), der Weisen, die mit der Thora sich beschäftigen.

Dennoch wird bei Lebzeiten der Erde entlockt, wie man die Lilie pflückt, ohne sie ihren Duft verliert. <sup>2</sup>

Kränze aus Lilien gebühren dem König. <sup>3</sup> Ein König entlockt in seinem gänzlich verwilderten Obatgarten eine *šōmānā šēfēnord*, also wohl eine Rosenblüte und steht um der einen Blume willen von der Ausrodung des Gartens ab; also übt Gott dem ganzen Menschengeschlechte gegenüber Schonung an Israel's willen. <sup>4</sup>

CHANDER SURIKA, LAMU orbitiert in seinen 1848 erschienenen naturphilosophischen Betrachtungen zu *perēš širā* <sup>5</sup> den Schriftvers: „Ich will Israel wie Tau sein, es blühe wie die Lilie“ folgendornmaßen. Seien wir empfänglich für den göttlichen Ruf zur Buße, wie die Lilie für den Tau, der sie befüllt, empfänglich ist. Die Naturforscher nehmen an, daß der Duft der Blüten (*kāšānām* in weiterem Sinne) vom Tau stamme. Dieser befüllt zwar alle Pflanzen gleichermaßen, der Schöpfer aber hat der zum Düften bestimmten Lilie den nach oben geböhrten Blütenhocker verliehen, damit er die Taupropfen aufnehmen, während diese bei anderen Pflanzen auf die Außenseite fallen und, statt aufgezogen zu werden, zu Boden fallen. Der Taupropfen aber wird in der *šōmānā* zum Wohlgeruch. Darum heißt Israel *šābbāpōlet*, d. i. die noch zur grünen Knospe gefaltete Blüte, die aber durch den Tau des göttlichen Wortes zur farbenreichen *šōmānā* erblüht. LAMU denkt wohl an die in die Kelchblätter eingeschlossene Rosenknospe. Er führt dann weiter aus, wie die grüne Hülle der Körper, die ungeschlossene, gefaltete Blüte aber die Seele sei, die in Leiden geführt die Hülle abstreift und in Buße und guten Werken erblüht.

Zur Vergleichung sei aus dem Bibellexikon des PERAN BON, <sup>6</sup> eines ungarischen protestantischen Schriftstellers (geb. 1712), folgendes

<sup>1</sup> 30L 3, 13.

<sup>2</sup> Schar i. 50<sup>b</sup>. Komplimentäre Labballistische Deutung Schar m. 263<sup>a</sup>.

<sup>3</sup> 31<sup>a</sup> 45, 1 auch Maschik. ZAMLER, *Königsgleichnisse* 9.

<sup>4</sup> ZAMLER, *Königsgleichnisse* 291.

<sup>5</sup> I. 51<sup>b</sup> Preßburg.

<sup>6</sup> Leipzig, 1740 u. v. Bonn.



angeführt: „Die Lilie ist Symbol der Kirche. Wie die Lilie unter Dornen: so wie uns die Lilie lieber ist als die Dornen, so die Kirche lieber als die Gesellschaft der Ungläubigen. Wie die Lilie von den Dornen, so wird die Kirche von den Ungläubigen verletzt. Besonders aber ist die Lilie Sinnbild des einzelnen Gläubigen. „Dein Bauch ein Lilienumhogter Getreidelanfen“: in deiner Gemeinde ist die reiche und gesunde seelische Nahrung umgeben von Gläubigen, die von Glauben und guten Taten duften. Das Lilienöl ist Wöchnerinnen nützlich, d. h. die duftende und kräftige Wissenschaft Christi, mit der er seine Kirche in ihrer Not befehlt und sie befruchtet, selbst in Leiden viele Söhne zu gebären.“

Die kirchliche Symbolisierung der Lilie, zum Teile auf der jüdischen fußend, klingt noch in Dantzes Kommentar zum Hl. stark nach. Die symbolische Bedeutung der Lilie in der christlichen Welt geht auf die Bilder des Hohenliedes zurück. Die himmlische Reinheit ward in der Lilie — der Madonna-Lily der Engländer — angeschaut und mit Lilienblüten ohne Staubfüden wird der Kugel der Verkündigung dargestellt. Heumax Chuet gibt<sup>1</sup> eine kurze Zusammenfassung der Darstellungen der weißen Lilie auf Bildern von Mariä Verkündigung. Die ältesten weist er bei Simone Martini (gest. 1344) und Lippo Memmi (1357), Leonardo da Vinci (1519) — auch Botticelli malt den Erzengel mit der Lilie — bei Hubert und Jan van Eyck (1432), bei Hans Holbein d. Ä. (1524) und anderen nach.

Die jüdische Dichtung, auf Sprachschatz und Bilder der Bibel angewiesen, verwendet die *lilana* im Sinne der Bibel und der Agada, so daß bei synagogalen Dichtern *lilana* ohne weiteres für Israel steht. So im bekannten Hanaukkaliede<sup>2</sup> eines Mordachaj:

Alles Öl ward herein von Leichen,  
Doch mußte den Lilien zum Zeichen  
Der letzte der Krüge gereichen.

Wie die biblischen Wendungen und Bilder die Phantasie der jüdischen Dichter beherrschen, ist am Beispiele der *lilana* bei dem

<sup>1</sup> ZDFV 22, 85 f. Helin\* 260.

<sup>2</sup> Ma'oz 98r. S. Jom Ezer 2. c.



größen, bei *Asnuda na-Levi* augenfällig zu zeigen. Wo er *sösannä* neben der Rose — *natrid* — erwähnt, meint er jedenfalls die Lilie;<sup>1</sup> der weißen Lilie wird ein duftiges Gewand verglichen, das dem Dichter geschenkt wurde:

Konnt' es der Sonne Glanz entziehen?  
Hat es der Lilie Blüthen ihn entliohn?<sup>2</sup>

Die rote Lippe, der *natrid* verglichen, wird die Feuerlilie nehmen, doch kann auch die Rose gemeint sein;<sup>3</sup> obwohl dies bei arabisch-sprechenden Schriftstellern unwahrscheinlich ist.

Die Lipp' der Feuerlilie nicht vergleicht,  
Die odle, deren Farbe nicht verbleicht.

„Rubinen-Lippen, Perlen-Zähne, Augen mit des Pfeiles Mützen, der Schiffsen Pracht wie roter Liliön“.<sup>4</sup>

Das biblische Bild: seine Lippen Lilien (*q' nanzw*) (III, 5, 13) ist in der Verbindung von *qur'at* nicht bloß bei ihm beliebt.<sup>5</sup> Das Blumenblatt selbst als Wange (*nat*) angesehen: Sie lacht meiner Zähnen, wie die Lilie lacht, ob auch der Wolken Träne ihre Wangen netzt.<sup>6</sup> Der Dichter begrüßt den nahenden Frühling:

Die Wolke erbarmt sich der darstenden Au  
Gleich Lieberzähnen  
Auf Lilienwangen schon senkt sich ihr Tau.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> L. p. 300 Nr. 127, Z. 17 *haqur'at* in seinem Garten

*qur'at ha natrid naq'at natrid* etc.

Auch: *qur'at qur'at* L. p. 217, Nr. 6, Z. 4.

<sup>2</sup> L. p. 161, Nr. 122, Z. 6:

*natrid natrid natrid*  
*natrid natrid natrid*

<sup>3</sup> L. p. 329, Z. 12: *natrid natrid natrid natrid natrid natrid natrid* etc.

<sup>4</sup> L. p. 13, Nr. 8, Z. 3: *natrid natrid natrid natrid*.

<sup>5</sup> L. p. 51, Z. 23: *natrid natrid natrid natrid*. L. Notizen p. 132 *haqur'at*: Tarnschleich p. 44: *natrid natrid*; p. 49 *natrid natrid*. Gabriel: Ihre Lippen wie die Lilie, rot wie Blut. *haqur'at* und *Asnuda*, p. 38, Nr. 36, Z. 3.

<sup>6</sup> L. p. 234, Z. 17: *natrid natrid natrid natrid natrid natrid natrid*.

<sup>7</sup> L. p. 171, Nr. 118, Z. 1.

*natrid natrid natrid natrid natrid*  
*natrid natrid natrid natrid natrid*



An anderer Stelle:

Wie Maana auf der Lilien Wange die Tränen auf gelesen.<sup>1</sup>  
Weiter steht dann Lilië schon direkt an Stella der Lippe; das Haar  
beginnt sein fein Gewebe um die Lilien zu weben!<sup>2</sup> „Mein Geliebter  
ist hinabgegangen in seinen Garten . . . zu weiden in den Gärten  
und Lilien zu pflücken“<sup>3</sup> gibt in den beiden letzten Versgliedern eine  
beliebte Musivformel zur Einkleidung der Gedanken. Die Weisen  
von Tyrus sind

Freunde, die pflücken die Lilien der Klugheit,  
Brüder, die weiden am Felde der Einsicht.<sup>4</sup>

Der Gesichte wird aufgefordert:

In ihren Gärten weiden, Freund, steht zögere dein Sinn,  
Zum Baat der Liebe, Lilien zu pflücken, ziehr hin.<sup>5</sup>

„Lilien zu pflücken“ bildet im Wechsel mit „in Gärten zu weiden“  
den Kehrwort eines Liedes zum Hochzeitssabbath.<sup>6</sup> Das biblisch-  
agadische Bild; wie die Lilië unter Dornen, so Israel unter den  
Völkern klingt auch in dem Huldigungslied an Samuel ha-Nagid:

Dein Schutz birgt sie vor Stämmen, die sie knechten,  
Wie Dornen sich mit Lilien verflochten.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> 1. p. 34, Nr. 23, Z. 6:  $\text{ליליין פלען זיך זיין טרען}$ . Brody, Naleu p. 26 führt dazu  
ans Chasid an:  $\text{ליליין פלען זיך זיין טרען}$ .

<sup>2</sup> n. p. 321, Nr. 112, Z. 11.

<sup>3</sup> HL 6, 2.

<sup>4</sup> 1. p. 27, Nr. 58, Z. 58:

$\text{ליליין פלען זיך זיין טרען}$

Dem Helm zufolge verbindet Samuel ha-Nagid Lilien mit  $\text{ליליין}$  statt mit  $\text{ליליין}$  Brody  
und Anawent, p. 33, Nr. 26, Z. 4. Einem Wortspiel zufolge taucht bei ihm auch  
das biblische  $\text{ליליין פלען זיך זיין טרען}$  auf, a. O. p. 33, Nr. 27, Z. 5.

<sup>5</sup> 1. p. 30, Z. 12:

$\text{ליליין פלען זיך זיין טרען}$   
 $\text{ליליין פלען זיך זיין טרען}$

Ähnlich n. p. 26, Z. 14:  $\text{ליליין פלען זיך זיין טרען}$ .

<sup>6</sup> 11. p. 51, Nr. 52.

<sup>7</sup> 1. p. 66, Nr. 61, Z. 14:

$\text{ליליין פלען זיך זיין טרען}$   
 $\text{ליליין פלען זיך זיין טרען}$



Ähnlich an Ahron Alemari im Abschiedsliede:

Und sondre Löwen du von Lämmern  
Und Lilien von abgerißenen Dornen.<sup>1</sup>

Šosan und ħabappeteth verbunden wie im HL: „Lilie der Lieblichkeit und Zeitlose der Schönheit“<sup>2</sup> und ähnlich: „Lilie der Täler und Myrte von Saren“<sup>3</sup> als Umbiegung von HL 9, 1.

Das Psahnwort: „Die unter Tränen säeten, werden mit Jubel ernten“<sup>4</sup> wird in einem Hochzeitsliede variiert:

Die in der Trennungszeit mit Tränen du gesäet,  
Die Lilien pflücke unter Jubel heut!<sup>5</sup>

Israel blühe wie die Lilie!.\* Beginn eines Hochzeitsliedes:

Der Bräutigam blühe wie die Lilie inmitten der frühlichen Freunde.<sup>6</sup>

Die frührollende Tochter beklagt der Dichter als  
Lilie, vor der Zeit gepflückt!<sup>7</sup>

Das Lied seines Freundes wird dithyrambisch gefeiert und da heißt es unter anderem:

War aus des Gartens Beeten es gepflückt,  
Es waren Lilien, die man gepflückt.<sup>8</sup>

Mose Ibn Ezra sieht in den „Scharen der Höhe“, den „Sternen des Abends“ „Lilien im blühenden Garten“.<sup>9</sup> Granatapfel in Liliengarten

<sup>1</sup> L. p. 110, Nr. 50, l. Z.:

לילית שנתה פה פתח  
לילית שנתה פה פתח

<sup>2</sup> L. p. 193, Nr. 94, Z. 1: הן שנתה פתח פתח

<sup>3</sup> a. p. 238, Nr. 69, Z. 2: פתח פתח שנתה פתח

<sup>4</sup> Ps. 126, b.

<sup>5</sup> a. p. 277, Z. 33:

לילית שנתה פתח פתח  
לילית שנתה פתח פתח

<sup>6</sup> Hohen 14, G.

<sup>7</sup> a. p. 138: פתח פתח פתח

<sup>8</sup> a. p. 147, Z. 10: שנתה פתח פתח פתח

<sup>9</sup> L. p. 17, Z. 33 E: שנתה פתח פתח פתח פתח פתח פתח פתח פתח Vgl. noch a. p. 231, Z. 6 שנתה פתח פתח פתח פתח und L. p. 100, Nr. 79, Z. 28: שנתה פתח פתח פתח פתח פתח פתח

<sup>10</sup> Dīwān-Ĥa, Bkunt, *Jala Ĥaleci* l. Noten p. 295 Angoren vil. 67 u. 85. Scheu Gabirol, *Dukes Schloß Schlomo* p. 55, Nr. 53: Die Himmel ein Beet, die Sterne die Lilien. Beger und Albrecht p. 39.



sind ihm die Brüste der Braut.<sup>1</sup> Lilien straut der Lenzeswind im Garten aus.<sup>2</sup> Abraham Ibn Esra regt sich über den Kalirischen Versanfang: *šar šar šar*: in ungewohnter Weise auf.

Des Tales Lilia sich verschüchtert hangen,  
Des Weihe tag zu feiern voll Verlangen,  
Vor dir sich Stamm und Kate im Verein,  
Dir haßend heit des Lobens Kraft zu weihn.<sup>3</sup>

Man, sagt Ibn Esra, ist die heilige Sprache wie eine Stadt ohne schützende Mauer, er tauscht masculin und feminin, sagt *šar šar* statt *šar* und setzt dazu das Adjektivum *šarai*. Außerdem, so setzt er in Verkennung des dichterischen Bildes hinzu, wie kann man der Lilia Furcht und Schrecken zuschreiben, während ihr nur die Attribute „gepflückt“, „saftig grün“ oder „verdorrt“ zukommen?<sup>4</sup> Seine „Lippen Lilien“ bezeichnet nach Ibn Esra die Engel, die zum Menschen gesandt werden, wie Gabriel.<sup>5</sup> Der Sommer rühmt sich bei ihm,

Er habe Blüten, Früchte, Blätter  
Und Lilien, Cyperblumen, Aloë hatt' er  
Wie eine Braut, die pranget im Gewand!<sup>6</sup>

Die biblische *šoanna* hat auch heute noch ihren Zauber bewahrt. Widmann läßt den „Heiligen“ sprechen:

Susannenblumen seh ich purpurn blühen  
Und denke, daß sie wenig sich wohl mühen,  
Zu wohnn dies ihr königliches Kloid,  
Das Salomons Pracht und Herrlichkeit  
Weit überstrahlt.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Hony und Alkabet, *Še'ar ha-šir*, p. 70, Z. 36.

<sup>2</sup> A. O., p. 61, Z. 27.

<sup>3</sup> Bacon, *Übersetzung vom Machne* iv. 260.

<sup>4</sup> Ibn Esra zu Koh b, 1.

<sup>5</sup> Zc III, b, 18.

<sup>6</sup> Kohn, *Reime und Gedichte des Abt. Ibn Esra* t. I, 106, Z. 40—41.

<sup>7</sup> J. V. Widmann, *Der Heilige und die Herr* iv.



# Eine neue Bezeichnung des Pronomen absolutum im Ägyptischen.

Von

Hermann Junker.

Die Sonderstellung der Grammatik der Spätzeit tritt nirgends schärfer hervor, als im Gebrauch der Pronomina; unter anderem findet sich dort eine Anzahl neuer Bildungen, die sich neben den älteren Formen einbürgerten, oder auch dieselben verdrängten.

Den in meiner „Grammatik der Denderatexte“ § 61 ff. aufgeführten Pronomina absoluta muß nunmehr eine weitere Bildung oder Umschreibung hinzugefügt werden, deren Existenz mir bei der Bearbeitung der Edfutexte klar wurde.

## I. Ein.

### 1. Schreibungen.

1. Pers. sing. masc. [vom König gesagt]; .

fern. .

2. Pers. sing. masc. ; ; .

3. Pers. sing. masc. ; ; .


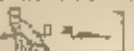
fern. .

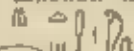
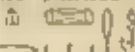
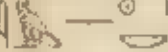
3. Pers. plur. .



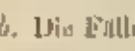


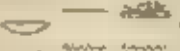


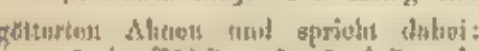
Arsinöe spricht, auf ihren Gemahl hinweisend, der Osiris ein Opfer bringt:  [Var. ] „Nimm es von seiner Hand, es ist ja dein Sohn, nimm an sein Opfer.“ Ebend. 1, 92.

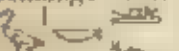
Der König überreicht Amon einen Kuchen mit den Worten: „... Koste seinen süßesten Geschmack “ es ist ja die Speise seiner Majestät.“ Ebend. II, 67. Dasselbe Phrasen kehrt ebend. I, 198 wieder bei der Darreichung der :  „Deine tägliche Speise ist es.“

„Heil dir, Osiris...“  „Es kommen die “ es sind die Herren der “ Ebend. I, 209.

b. Die Fälle, in denen  den anderen Pronomina absoluta im selben Satzgefüge parallel gebraucht wird, seien hier eigens angeführt:

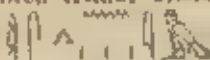
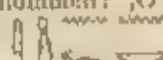
a. Neben *ink*, *utk* usw. Hathor spricht dankend zum König: „Ich gebe dir... was die Sonne umkreist, was der Mond erblickt “ ihr Herr bist du, du bist ihr Herrscher.“ Ebend. I, 62.

ß. Neben *inwef*. Der König erhebert und libiert seinen vergötterten Ahnen und spricht dabei:  „Ich bin euer Sohn, lön aus euch hervorgegangen, euer Nachfolger auf Erden bin ich.“ Ebend. I, 12.


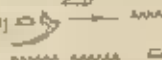
γ. Neben *tot*. Bei der Zeremonie des Räucherens der Uräusschlange deutet Arsinöe auf Ptolemäus IV. und spricht zu Horus:  „Er ist dein Sohn, der auf deinem Thron steht, er ist es, der der Schlange räuchert.“ Ebend. I, 35.

3. Der Gebrauch dieser Konstruktion ist nicht auf die Tempelinschriften der Ptolemäerzeit beschränkt. Schon jetzt lassen sich einige Beispiele aus früherer Zeit auführen, und gewiß wird sich die Zahl derselben vermehren, wenn jetzt nach der richtigen Erkennung der Ausdrucksweise die Texte daraufhin einer Durchsicht unterzogen werden; doch so ausgedehnt wie in der Spätzeit ist der



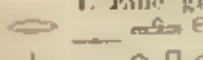
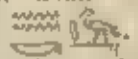
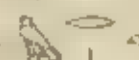
Gebrauch früher sicher nie gewesen. *Strass, Urkunden*, iv, 17, 13<sup>1</sup> steht  'Der, dem wir dienen ist er.' Den Pyramidentexten ist folgender Beleg entnommen: 'O N. N., Geh bringst dir den Horns, daß er dich schirme  et bringt dir die Herzen der Götter, ihr Herr bist du.' *MAASSSEN, Pyram. de Sakka*, S. 126.

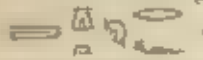
4. Über die Entstehung der neuen Pronominalbildung läßt sich Sicheres nicht angeben. Der Umstand, daß *im* nur als Prädikat im Nominalsatz zu belegen ist, legt den Gedanken nahe, daß es ursprünglich ein präpositioneller Ausdruck war. Vielleicht kann man darauf hinweisen, daß *in* die Identität bezeichnet (z. B. *inf' n htk* 'er ist der Sparber'), und in der Apposition gebraucht wird. Oder es konnten, wie *Strass* mir vorschlägt, möglicherweise Sätze wie die folgenden zur Entstehung der neuen Formen geführt haben:

 'Sie erkennen ihren Herrn in dir.' Deudoru L. D. iv, 58:  'Sie sehen ihren Gott in dir.' *ROSEN, Edfu* i, 259.

In jedem Falle wurde aber ein solcher Zusammenhang von den Ptolemäern nicht mehr empfunden, und ihnen galt *im* als ein in bestimmten Fällen gebräuchliches Pronomen absolutes, so wie *ink* und die anderen.

## II. r.

1. Eine ganz verwandte Bildung liegt vor in *r*, z. B.:  'Thot bin ich, der die neun Götter erfrest.' *Ebend.* i, 470. Die Parallele *ebend.* i, 208 hat . *Ebend.* i, 471 steht:  'Horus bin ich, der seinem Vater opfert, . . . ich bin der Sohn der Giesergöttin.'

Die Königin spricht, auf ihren Gemahlweisend, zum Gotte:  'Dain Thronfolger ist er, sein Erzeuger bist du, [er ist dein Bild an der Spitze der Lebenden].'  
*Ebend.* i, 51.

<sup>1</sup> Nach freundlicher Mitteilung von *Strass*.







### Erklärung.

Der trotz mancher Vorbehalte doch überraschend schnell gekommene Tod meines Freundes und Kampfgenossen EDUARD GLAASEN († 7. Mai 1908, abends 9 Uhr) hat mir in erschütternder Weise gezeigt, zu was schließlich eine fortgesetzte, wenn auch ursprünglich den edelsten Motiven entsprungene Fehde führen könnte, nämlich zunächst Haß übers Grab hinaus und dann endlich vielleicht doch noch Reue, für die es dann aber zu spät ist. Denn stets hängen sich bei solchen Fehden die menschlichen Leidenschaften daran und die gegenseitige Erbitterung steigert sich und wächst, statt sich zu einer auch dem Gegner gerechtfertigten Milde abzuklären.

Glücklicherweise hat sich EDUARD GLAASEN im August vorigen Jahres, gewiß in Verahnung seines Todes, mit dem Manne, den er von jeher, zu Recht oder Unrecht, für seinen Hauptgegner gehalten hatte, mit Herrn Hofrat Prof. Dr. D. H. MOLLAT, noch ausgesöhnt. Wie es immer im Leben der Fall ist, so wird hier anfangs auf beiden Seiten gefehlt worden sein, es traten Mißverständnisse und Mißverständnis dazu, und schließlich schien das krankhaft gewordene Mißtrauen und die alles Maß übersteigende Polemik des sonst so edel angelegten, verstorbenen Freundes jede Aussicht auf dereinstige Aussöhnung und Verständigung mit Herrn Hofrat MOLLAT auszuschließen. Gottlob ist der Fall, daß sich das Grab über dem einen der beiden Gegner schließen sollte, nicht eingetreten: als Freund, der Vergebung erlangen und gegeben, durfte GLAASEN diese Erde verlassen.



Mich aber hat sein Tod als Memento mori so erschüttert, daß es mir ein Bedürfnis ist, auch meinerseits das Kriegsheil zu begraben und hiemit öffentlich, mit der Bitte um möglichst baldigen Abdruck, zu erklären,

daß ich jedes harte und verletzende Wort, das ich in meinen Schriften, vor allem in meinen „Aufsätzen und Abhandlungen“,<sup>1</sup> bei meiner Polemik gegen Herrn Hofrat Prof. Dr. D. H. Müller gebraucht, hiemit in aufrichtigem Bedauern feierlich zurücknehme.

Ob Herr Hofrat MÜLLER mir so schnell verzeihen kann, ist eine andere Frage. Vielleicht überzeugt ihn aber, falls Gott mir noch ein bis zwei Jahrzehnte zu wirken schenkt, die Zukunft, daß, sogar auch, wenn ich ihm gelegentlich wissenschaftlich gegenüber treten müßte, er es fortan mit einem Fachgenossen zu tun hätte, aus dessen Worten er Hochachtung und das Bestreben, ihm in allem gerecht zu werden und das frühere gut zu machen, herausfühlt.

München, am 16. Mai 1908.

Prof. Dr. FÜRZ HOMMEL

gewähltes Mitglied der k. k. Akad. der Wiss. in Wien

Dieser loyalen Erklärung des Herrn Prof. Dr. F. Hommel möchte ich einige Worte hinzufügen. Am 24. August 1907 erhielt ich von Herrn Dr. EDUARD GRAMM telegraphisch die Anfrage, ob er mich in Gutenstein, wo ich die Sommerferien verbracht habe, behufs einer persönlichen Aussprache besuchen darf. Ich antwortete telegraphisch mit Ja. Am folgenden Tage kam Dr. GRAMM gegen elf Uhr vormittags und blieb bei mir bis gegen sechs Uhr abends. Die wenigen Stunden haben genügt, um das Mißtrauen, das ihn durch Jahrzehnte beherrscht hatte, zu beseitigen und ein aufrichtiges Einverständnis herbeizuführen. Aus der Korrespondenz, die zwischen uns stattfand und die bis knapp vor sein Hinscheiden reicht (meine letzte Karte

<sup>1</sup> Und hier wiedernm in erster Linie in dem dort S. 129 ff. abgedruckten, auch als Separatbrochure ausgegebenen Aufsatz „Die ethnographischen Aberrationen des Wiener Hofmusikums“.



an (GLASER trug das Datum 5. Mai 1908), drucke ich, wie ich glaube im Sinne Dr. GLASERS, folgenden Brief (München, 28. September 1907) ab:<sup>1</sup>

Seit meiner Abreise von Gutesstein quält mich Ein Gedanke!

Unser Friedensschluß von Gutesstein darf weder für Sie noch für mich eine unhaltbare Situation schaffen. Für mich ist die Situation ja ganz günstig; denn ich habe in den „Altjamm. Nachrichten“ meinem ganzen Groll gegen Sie abgelagert und daraus schon in meinem Aprilbrief<sup>2</sup> (auf Grund Ihres Schweigens) die erforderlichen verhältnismäßigen Konsequenzen gezogen, denen ich durch meine Reise nach Gutesstein im August die maßgebende Sanction gab. Dabei erklärten Sie jedoch, von meinen Ausführungen in den „A. N.“ absichtlich keine Kenntnis genommen zu haben und keine annehmen zu wollen, obwohl Sie von verschiedenen Herren auf den Inhalt aufmerksam gemacht worden seien. Dadurch haben Sie sich aber in eine Situation, die ich nicht billigen kann. Jetzt, wo die Aussöhnung erfolgt ist, kann und darf ich nicht wünschen, daß Sie vor der wissenschaftlichen Welt in aller Ewigkeit in ungünstiger Isolierung dastehen. Es ist mir also ein Harzensbedürfnis, daß Sie aus dieser Lage herauskommen. Da habe ich denn die Empfindung, daß Sie sobald als möglich<sup>3</sup> in einer wissenschaftlichen Zeitschrift, am besten in der WZKM, eine kurze und scharf verletzende Erklärung veröffentlichen sollten, in welcher Sie zu meinen Behauptungen Stellung nehmen, ausdrücklich betonend, daß Sie nur infolge anderweitiger Arbeiten oder auch absichtlich bisher von meinen Behauptungen keine Notiz nahmen, diesen jedoch nunmehr sei es im Allgemeinen, sei es im Besonderen, ein formelles Dementi entgegenzusetzen, indem Sie etwa dies oder jenes als Ausfluß meiner Aufregung bezeichnen oder ähnlich.

So ist der langjährige Streit dann auch formell beendet. Ich hatte diese Formalität in Ihrem Interesse sowohl wie im Interesse der kausalen Aussöhnung — diese hatten wir ja beide im Auge — für notwendig. Es soll können Sieger und keinen Besiegten geben, auch keinen Zank mehr und keine Wortklauberei und auch keine Rechthaberei. Wir decken über die Vergangenheit einfach den Schleier des Vergessens und Vergehens; denn wir stehen beide an der Schwelle des Alters und wollen dereinst einmal ruhig und nicht unversöhnt ins Grab sinken.

Auf diesen Brief antwortete ich Dr. GLASER, daß ich auch jetzt die „Altjammernischen Nachrichten“ nicht lesen und auch keine öffent-

<sup>1</sup> Der Abdruck wurde von zwei Freunden Dr. GLASERS mit dem Original verglichen (MÜLLER).

<sup>2</sup> Dieser Brief blieb unbeantwortet (MÜLLER).

<sup>3</sup> Nach meinem eventuellen Tode — wer kann wissen, wann man stirbt? — könnten Sie es nicht mehr; denn wer würde ihnen (Gläsern) schenken?



liche Erklärung in dieser Sache abgeben möchte. Mir genüge es, wenn er den wahren Sachverhalt kenne.

Im Zusammenhange mit diesen Vorgängen wird man die spontane Erklärung des Herrn Prof. Dr. F. Hummel verstehen und würdigen können. Nach dieser Erklärung halte ich auch meinerseits die langjährige Fehde, die mir viel Kummer und Ärger gemacht und die unberufenen Elementen mich zu verdächtigen Anlaß gegeben hat, für abgeschlossen und nehme diese aufrichtige Erklärung Prof. Hummels gerne und aufrichtig zur Kenntnis.

D. H. MÖLLER.



## Die Verleihung des Titels ‚Fürst der Muslimen‘ an Jäsuif ibn Tasfîn.

Von

Karl Wilhelm Hofmeyer.

Gelegentlich einer größeren Arbeit, bei welcher ich mich eingehender mit den Stamtiteln der Chalifen zu beschäftigen hatte, mußte ich notwendigerweise auch auf den Titel أمير المسلمين d. i. ‚Fürst der Muslimen‘ Rücksicht nehmen, obwohl derselbe — wie gleich hier bemerkt sei — offiziell von den Chalifen nicht geführt wurde. Der Umstand jedoch, daß seine Bedeutung sich von der des hervorragendsten Stamtitels des Chalifates, dem أمير المؤمنين d. i. ‚Fürst der Gläubigen‘, mehr durch die Form als durch den Inhalt unterscheidet, wie auch die Tatsache, daß er einer jener wenigen Titel blieb, die bei dem Zerfall des Chalifenreiches von den größeren oder kleineren Dynastien, die sich der Trümmer des Reiches bemächtigten, nicht usurpiert, sondern vom Chalifen selbst als hervorragende Auszeichnung verliehen wurden, macht aus gerade diesen Titel und seine Träger interessanter.<sup>1</sup>

Der erste, dem er zuerkannt wurde, war der Feldherr Sa'd ibn Abi Waqqas,<sup>2</sup> der ihn wegen seiner ausgezeichneten Kommando-

<sup>1</sup> Bevor ich in die weiteren Darlegungen eingehe, komme ich einer angenehmen Pflicht nach, meinen verehrten Lehrern, den Herren Hofrat Professor Dr. Josef Bretz von Kempten und Professor Dr. Maximilian Bruns für ihre selbstlosen Ratschläge, mit welchen sie mich bei meiner Arbeit unterstützen, meinen herzlichsten Dank auszusprechen.

<sup>2</sup> Ibn Haldun, *Proleg.*, ed. Slane, Tom. 2, p. 409: وكان الصعابة أيضا يدعون سعد بن أبي وقاص أمير المسلمين لأمارة على جيش القادسية



führung in der entscheidenden Schlacht von el-Kādissiye vom Chalifen 'Umar erhalten hatte; von da an kommt meines Wissens dieser Titel nicht mehr vor, bis im 6. Jahrh. d. H. der Almorawide Jūsuf ihn Tāfīn als Träger desselben erscheint.

Die Umstände, welche hiezu geführt haben, sind wichtig genug, um einer Prüfung unterzogen zu werden. Es sei mir deshalb gestattet, zunächst in kurzen Zügen die historische Bedeutung Jūsufs zu skizzieren.

Vom ersten Herrscher aus der Dynastie der Almorawiden zum Statthalter ernannt, brachte er es in einem Zeitraum von wenigen Jahren so weit, daß er als der eigentliche Herr eines Reiches galt, dessen Grenzen sich von Algier im Osten bis nach dem Sudan im Süden und bis an die Meeresküste im Westen erstreckten. Alle Aufstände, die im Reiche gegen ihn ausbrachen, schlug er nieder, der Ruf seiner Tapferkeit drang über die Europa von Afrika trennende Meerenge von Gibraltar, das Lob seiner ausgezeichneten Herrschertugenden ließ die Herzen der spanischen Araber, die von den Christen immer mehr bedrängt wurden, ihm entgegenschlagen. Nur mit den größten Anstrengungen vermochten sich auf der pyrenäischen Halbinsel die kleinen islamischen Staaten (ممالك الطوائف) nach dem Untergange des Omaijadenreiches zu behaupten und als schließlich die Not auf sie drückte gestiegen war, da richteten die Fürsten von Sevilla und Granada an Jūsuf ibn Tāfīn die Bitte, ihnen gegen die „Ungläubigen“ Hilfe zu leisten. Der schon 79-jährige Fürst leistete dem Rufe Folge und landete bei Algexiras mit einem starken Heere; Alphons vi. von Leon, der eben mit seinen Truppen vor Saragossa lag, hob die Belagerung auf und wies dem mächtigen Feinde entgegen; bei Zallāka trafen sich die beiden Heere; gemäß den Vorschriften seines Propheten forderte Jūsuf seine Gegner zur Annahme des Islām auf; Alphons lehnte natürlich ab und ließ durch einen Boten dem Jūsuf sagen: „Morgen ist Freitag, der Festtag der Muslime, übermorgen Sabbath, der Festtag der Juden, überübermorgen Sonntag, der Festtag der Christen; so soll die Schlacht also am Montag stattfinden!“ Der ritterliche Morawide willigte ein, aber am nächsten Tage, Freitag

\* El-Karīf, ed. Texeira, p. 95



den 23. Oktober 1086 n. Chr., überfiel Alphons vorrätigerweise den Feind. Schon wandten sich die Truppen der spanisch arabischen Fürsten zur Flucht, als Jüsuf mit seinem Heere rechtzeitig eingriff und den Christen eine furchterliche Niederlage beibrachte. Ihre Macht war nun für lange Zeit gebrochen, der Islam triumphierte in Spanien, das seit der Zeit des glanzvollen omajjadenischen Chalifates von Damaskus zum erstenmal wieder unter demselben Herrscher wie Nordafrika stand: Jüsuf ibn 'Taäfin war nun ملك العدوتين, d. i. ‚Beherrscher der beiden Gestade‘<sup>1</sup> und von diesem Zeitpunkt an begannen die Beziehungen zwischen Bagdad und dem Almorawidenhofe. Einander scheinbar widerapnehende Berichte haben bei Beurteilung dieser Beziehungen zu Irrthümern geführt, weshalb in den nachfolgenden Zeilen der Versuch gemacht werden soll, den Zeitpunkt und die Ursachen dieser Beziehungen sowie auch das Resultat der dadurch hervorgerufenen Gesandtschaften zwischen Jüsuf und dem Chalifenhofe festzustellen.

Es ist quellenmäßig sichergestellt, daß die Almorawiden, mit Ausnahme des ersten Herrschers dieser Dynastie, Abü Bakr ibn 'Umar, den Titel ‚Fürst der Muslime‘ geführt haben.<sup>2</sup> Es fragt sich nun: wie sind sie dazu gekommen?

Der wichtigste Bericht hierüber ist von Sojufi, weil er der einzig genau datirte und, wie aus dem folgenden hervorgehen dürfte, der glaubwürdigste ist; er sagt:<sup>3</sup>

وفى سنة تسع وسميعين أرسل يوسف بن تاشفين صاحب سبتة ومراكشي إلى المقتدى يطلب أن يسلمه وأن يفتد ما بيده من البلاد فبعث إليه

<sup>1</sup> Ibn 'Utala, l. c. p. 418.

<sup>2</sup> Vgl. die von Max van Berchem, *Pères catholiques d'Afrique*, Journal asiatique, Extrait du bulletin de Mars-Avril 1907, p. 31 Note 2 angeführten Quellen; die- selben wären noch zu ergänzen durch Abulfeda, ed. Renne, Tom. III, p. 160, 264, 272, 286; Ibn Abi 'Umar in Mirones Anan, *Billincen Arabes-Souda*, Vol. II, p. 200. — Was nach den Punkt betrifft, daß auch dem Abü Bakr ibn 'Umar der Titel ‚Fürst der Muslime‘ beigelegt wird, wie dies e. B. Ibn el-Affr tut, so ist zu bemerken, daß sich dieser selbst in seinen späteren Angaben, auf die wir noch zurück- kommen werden, widerspricht.

<sup>3</sup> Sojufi, *Tarih al-Bulak*, ed. Bulak, p. 104.



الخلع والاعلام والتقليد ولقبه بأمير المسلمين ففرح بذلك وسر به فقها  
المغرب

Im Jahre 79 (479) schickte Jūsuf ibn Tāšfin, Herr von Ceuta und Marrakesch (Marokko) zu el-Muktadi,<sup>2</sup> um zu bitten, daß er ihn zum Herrscher mache und ihm die Investitur über die in seinen Händen befindlichen Länder verleihe möge. Darauf schickte der Chalife an ihn die Ehrenkleider, die Fahnen<sup>3</sup> und die Bestallung und verlieh ihm den Ehrentitel (*laqab*) „Fürst der Muslime“. Darüber freuten sich Jūsuf und die Rechtsgelehrten des Magrib (Nordafrika).<sup>4</sup>

Sejdi nennt also das Jahr 479 d. H. = 1088/9 n. Chr., in welchem die Schlacht von Zallāka geschlagen wurde, als Datum jener Titelverleihung. Mit der Angabe, daß diese unter dem Chalifato des el-Muktadi bi-amr Allāh sich ereignete, stimmt auch ein Bericht des Ibn-el-Atir überein,<sup>5</sup> der, ohne ein Datum anzugeben, denselben unmittelbar an die Schilderung der Schlacht von Zallāka anschließt:

وقال له علماء الأندلس أنه ليست طاعته بواجبة حتى لخطب للخليفة وبأية  
تقليد منه بالبلاد فارس إلى الخليفة المقتدى بأمر الله بغداد فإنه الخلع  
والاعلام والتقليد ولقب بأمير المسلمين وناصر الدين

Die Rechtsgelehrten Spaniens sagten ihm (dem Jūsuf), daß sein Gehorsam nicht entsprechend sei, ehe er für den Chalifen das Kanakelgebet vorrichten lasse und ihm (dem Jūsuf) eine Bestallung mit den Ländern von dem Chalifen zukomme. Dabei schickte Jūsuf zum Chalifen el-Muktadi bi-amr Allāh auch Bagdād eine Gesand-

<sup>2</sup> Es ist dies der Chalife el-Muktadi bi-amr Allāh (407—487 d. H. = 1075—1094 n. Chr.).

<sup>3</sup> Major H. S. Jassby, *History of the Chalifs by Isma'īl ibn al-Qasbi*, p. 446 schreibt sich über die Bedeutung dieses Worte nicht ganz klar gewesen zu sein; abgesehen davon, daß „الخلع“ mit dem Singular „a robe of honour“ gibt, verliert er hier den unbestimmten Artikel, bei der Übersetzung des folgenden Wortes „الاعلام“ läßt er den Artikel weg. In unserem Falle sind auch solche Kleinigkeiten von Bedeutung, da hier, wie ich es demüthet eingehender bekanntzu werden, ganz bestimmte Kleider und Fahnen gemeint sind.

<sup>4</sup> Ibn el-Atir, ed. Tomenian, Tom. 2 pag. 407 und 408.



schaft, worauf dieser ihm die Ehrenkleider, die Fahnen und die Bestallung verlieh und er wurde „Fürst der Muslimen“ und „Helfer der Religion“ (*Nâsir ad-din*) betitelt.

Diese Meldung ist deshalb interessant, weil sie uns die unmittelbare Ursache der Gesandtschaft Jûsufs nach Bagdad angibt. Der Fürst war nämlich ein großer Freund der Gelehrten, zeichnete dieselben aus<sup>1</sup> und hörte ihren Rat gerne; daß er ihn auch befolgte, dafür zeugt dieses Beispiel. Merkwürdig ist es immerhin, daß, trotz einer Jahrhunderte währenden politischen Unabhängigkeit des moslimischen Spaniens, ein solcher Rat gerade von Gelehrten dieses Landes ausging. Es kann daraus gefolgert werden, daß sie nur aus dem Grunde den siegreichen Fürsten zu einem politisch so weittragenden Entschlusse bewogen, weil in ihnen die Idee vom Papst-Königtum des Chalifates so lebendig war, daß sie erwarten konnten, Jûsuf würde diesem Räte, dessen Befolgung sein Ansehen unter der orthodoxen Bevölkerung nur zu festigen imstande war, nachkommen. Der Erfolg gab ihnen, wie wir sehen werden, Recht.

Hierzu kommt nun noch eine für die Datierung unserer Begebenheit wichtige dritte Quelle; im *el-Kartâs* heißt es nämlich:<sup>2</sup>

وكان يدعى بالأمير فلما فتح الأندلس وصنع فتوة الزلقة وأذل الله تعالى بها  
ملك الربيع وبايعه في ذلك اليوم ملوك الأندلس وأمرأؤها الذين شهدوا معه  
لكل الفتوة وكانوا ثلاثة عشر ملكاً فبايعوه وسلموا عليه بالأمير المسلمين وهم  
أول من سمى بالأمير المسلمين من ملوك المغرب

„Und er (Jûsuf) wurde *el-Emir* benannt. Als er aber Spanien erobert und die Feldschatz von Zallâka geliefert und Gott, der Erhabene, durch sie die christlichen Könige gedemütigt hatte und ihm am selben Tage die Könige und Emire von Spanien, die mit ihm in jener Schlacht waren, droizehn an der Zahl, den Eid der Treue leisteten, da huldigten sie ihm und begrüßten ihn als „Fürsten der

<sup>1</sup> *Im el-Afr. ed. Tchernob, Tome I, p. 145.*

<sup>2</sup> *El-Kartâs ed. Tchernob, p. 42.*



Muslimen“. So war er der erste von den Beherrschern des Maġrib (Nordafrika), der „Fürst der Muslimen“<sup>1</sup> genannt wurde.<sup>2</sup>

Aus dem vorstehenden ergeben sich folgende Schlüsse:

1. Jūsuf ibn Tāšfin nannte sich vor dem Tage der Schlacht von Zallāka wenigstens offiziell nicht „Fürst der Muslimen“.

2. Nach der Schlacht von Zallāka am 23. Oktober 1086 n. Chr. begrüßten die Fürsten der durch Jūsuf ibn Tāšfin von der drohenden Christengefahr befreiten pyrenäischen Halbinsel ihren Helfer und Reiter mit der Anrede „Fürst der Muslimen“.

3. Die Rechtsgelehrten Spaniens rieten dem Fürsten, eine Gesandtschaft zu dem abbāsidschen Chalifen nach Bagdad zu senden und diesen um die Investitur zu bitten.

4. Jūsuf befolgte diesen Rat und erhielt vom Chalifen al-Muḥtadi bi-amr-Allāh außer der Bestallungsurkunde und den Symbolen der erfolgten Investitur, die offizielle Ernennung zum „Fürsten der Muslimen“.

Es wäre nun zu erwarten, die Bestätigung dieser Nachrichten auf den Münzen, als den beglaubigsten Zeugen der Zeit, zu finden. Dem ist nicht so. Merkwürdigerweise ist bis jetzt kein Gegenstand bekannt geworden, durch das in Erwähnung anderer urkundlicher Denkmäler,<sup>3</sup> der Beweis erbracht wäre, daß Jūsuf ibn Tāšfin während seiner, nach der Verleihung des stolzen Titels eines „Fürsten der Muslimen“ noch 21 Jahre währenden Regierung, denselben tatsächlich geführt hätte. Da dieser auffallende Umstand mit Recht Bedenken gegen die historische Treue der Überlieferung zu erregen vermochte, lohnt es sich, auf eine nähere Untersuchung einzugehen.

<sup>1</sup> TARDIUS, *Amirato regnum Mauritaniae*, Vol. II, p. 121 macht zwischen أمير المؤمنين d. i. „Fürst der Gläubigen“ und أمير المسلمين d. i. „Fürst der Muslimen“ keinen Unterschied, sondern übersetzt beides mit „imperator fidelium“, was den wahren Sinn verdunkelt.

<sup>2</sup> MAX VON BERNHARD, l. c. p. 33, Note, führt eine Inschrift Jūsufs an; es ist dies die Inschrift von Nedroma, die nicht datiert ist: Da aber dem Jūsuf ibn Tāšfin auf derselben kein anderer Titel, als der eines Emirs beigelegt wird, kann man nach dem oben Gesagten schließen, daß dieselbe vor 479 d. H. entstanden ist.

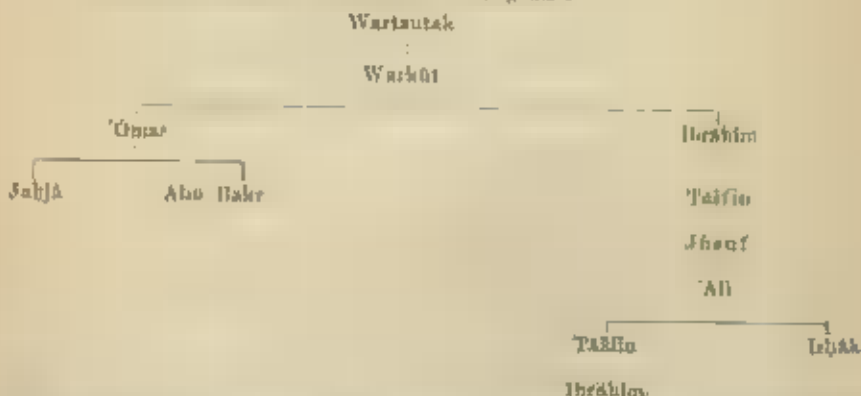


Die erste, mit dem Geldwesen des Jūsuf Ibn Tāšfin in Beziehung stehende Nachricht betrifft eine Änderung der Münzprägung im Jahre 473 d. H., dazufolge Jūsuf die bisherige Münze in seinem Verwaltungsbereich ändern und seinen Namen daraufsetzen ließ.<sup>1</sup> Zweifellos beabsichtigte der damals schon zu großer Macht gelangte Emir, obwohl sein Oheim Abū Bakr ibn 'Omar,<sup>2</sup> wenigstens noch dem Namen nach, regierte, vor allem das Münzrecht, welches neben dem Kanzelgebot das vornehmste Souveränitätsrecht im Islam ist, sich anzumaßen. Man darf dieser aus so verlässlicher Quelle stammenden Meldung gewiß glauben schenken, trotzdem in bezug auf die bisher bekanntgewordenen Emissionen des Jūsuf ibn Tāšfin sich folgendes ergibt:

1. Es sind bisher keine Münzen von Jūsuf ibn Tāšfin, die vor dem Jahre 480 d. H. geprägt sind, bekannt geworden;<sup>3</sup> allein dieser Umstand schließt natürlich nicht aus, daß derlei Stücke existierten oder in Privatsammlungen bewahrt werden. Übrigens gibt es eine große Zahl undatierter Münzen, von welcher immerhin ein Teil

<sup>1</sup> El-Karīkī, ad-Tawāsiṭ, p. 92. وفيها بدل يوسف بن تاشفين السكة في جميع عمله وتكتب عليها اسمه

<sup>2</sup> Die Stammtafel der Almorawiden ist folgendes:



Die Schreibung der beiden ersten Namen wird verschieden überliefert; sie ist überhaupt noch nicht festgestellt.

<sup>3</sup> Ich stütze mich hierbei hauptsächlich auf die Kataloge der drei großen Sammlungen in London, Paris und Berlin.



bereits in den Jahren 473—480 d. H. geprägt sein kann. Als Erstlingsprägungen Jüsufs sind zu nennen:

Jahr: 480	Münzstätte: Sigilmassa <sup>1</sup>
" 486	" Cordova <sup>2</sup>
" 487	" Agmat <sup>3</sup>
" 491	" Marrakesch <sup>4</sup>
" 496	" Almeria <sup>5</sup>
" 497	" Sevilla <sup>6</sup>
" 497	" Valencia <sup>7</sup>
" 497	" Denia <sup>8</sup>
" 500	" Malaga <sup>9</sup>

2. Abū Bakr ibn 'Omar umstürzte nach der eben zitierten Usurpierung des Münzrechtes durch Jüsuf auch noch Münzen; die letzten von ihm ausgegebenen Goldstücke sind folgende:

Jahr: 463	Münzstätte: Sigilmassa <sup>10</sup>
" 476	" Sigilmassa <sup>11</sup>
" 478	" Sigilmassa <sup>12</sup>

Aber auch diese anscheinend widersprechenden Münzdaten geben noch keinen genügenden Grund, an der Zuverlässigkeit des el-Karjās zu zweifeln, denn da Abū Bakr ibn 'Omar bloß in seiner

<sup>1</sup> LAYOIS, *Catalogue des monnaies musulmanes*, Tom II, No. 527.

<sup>2</sup> LAYOIS, l. c. No. 519.

<sup>3</sup> LAYOIS, l. c. No. 516; Dr. L. POOL, *Catal. of the Oriental Coins in the British Museum*, Vol. V, No. 4.

<sup>4</sup> LAYOIS, l. c. No. 532; Dr. L. POOL, l. c. No. 5.

<sup>5</sup> LAYOIS, l. c. No. 543.

<sup>6</sup> LAYOIS, l. c. No. 535.

<sup>7</sup> LAYOIS, l. c. No. 536.

<sup>8</sup> LAYOIS, l. c. No. 538.

<sup>9</sup> LAYOIS, l. c. No. 542.

<sup>10</sup> Dr. KÖNIG, *Katalog der orient. Münzen der kgl. Museen zu Berlin*, Vol. II, No. 569.

<sup>11</sup> LAYOIS, l. c. No. 512.

<sup>12</sup> LAYOIS, l. c. No. 2.



Residenzstadt Sigilmäse nach Münzen ausgab, läßt sich annehmen, daß ihm die Befugnis hierzu offen oder stillschweigend von Jūsuf ibn Tāšfin zugestanden wurde.

Auf allen derzeit bekannten, auf den Namen Jūsufs geprägten Geldstücken<sup>1</sup> findet sich, ebenso wie auf den Prägungen Abū Bakrs<sup>2</sup> kein anderer Titel als der eines Emirs (الأمير). Zwar behauptet CODRÉ:<sup>3</sup> „Las únicas monedas de Yūsuf que conocemos con la inscripción أمير المسلمين يوسف بن تاشفين Amir al-muslimin Yūsuf ben Tashfin, son las acuñadas en Segelmessa en los años 488, 84, 85, 86, 88 y 94“; aber wie unbegründet diese Behauptung ist, zeigt MAX VON BUCHHEIM<sup>4</sup> in seiner Abhandlung über die Titel der westlichen islamitischen Dynastien: „M. CODRÉ croyait, sur la foi de témoignages inexacts, que le nouveau titre paraît sur les monnaies de Sigilmassa depuis 488; . . . le maître espagnol m'écrivit que se rallie à l'opinion de M. VIVES.“ Dankenswert ist es jedoch, daß MAX VON BUCHHEIM<sup>5</sup> nach VIVES eine Münze zitiert, auf welcher dem Jūsuf der Titel eines „Fürsten des Muslimen“ indirekt beigelegt wird, indem es heißt: el-Emir Ali ibn omir al-muslimin = „der Emir 'Alī, der Sohn des Fürsten der Muslimen“. Die Richtigkeit dieser Lesung vorausgesetzt, wird nichts an der Tatsache geändert, daß eine Münze Jūsufs mit diesem Titel bisher noch nicht ans Tageslicht gezogen worden ist. Umso erfreulicher dünkt es mich, daß wir uns in dieser Frage wenigstens auf eine sichere historische Angabe zu stützen vermögen. Die schon mehrfach erwähnte Hauptquelle el-Ĥarīš<sup>6</sup> berichtet, Jūsuf habe nach der Schlacht von Zallāga eine Änderung der Dinārs an-

<sup>1</sup> LAMIZ, I c. No. 316—345; NÖTZEL, I c. No. 364—381; ST. L. POOL, I c. No. 1—2.

<sup>2</sup> LAMIZ, I c. No. 507—515; NÖTZEL, I c. No. 368; ST. L. POOL, I c. No. 1 und 2.

<sup>3</sup> D. FRANCISCO CODRÉ y ZALUAR, *Títulos y nombres poéticos en las Monedas Arábigas-Españolas*, p. 32.

<sup>4</sup> MAX VON BUCHHEIM, *Titles Calligraphiques d'Occident, Journal Asiatique*, Extrait du numéro de Mars-Avril 1907, p. 32, Note.

<sup>5</sup> MAX VON BUCHHEIM, I c. nach VIVES, *Monedas de los dinastías arábigas-españolas* No. 1407.

<sup>6</sup> El-Ĥarīš, ed. TONKAWA, p. 22.



befohlen, wonach diese neuen Goldgepräge folgende Legende getragen hätten:<sup>1</sup>

**Avers:**

لا اله الا الله	Es ist kein Gott außer Gott
محمد رسول الله	Mahammed ist der Gesandte Gottes.
أمير المسلمين	Der Fürst der Muslimen
يوسف بن تاشفين	Jüsauf ibn Tāschfin.

**Randschrift:**

ومن يمتنع غير الاسلام: فيما قلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين

„Wer nach einer anderen Religion als dem Islam verlangt, wird nicht angenommen werden und am jüngsten Tage wird er zu den Verworfenen gehören.“ (Sure 12, Vers 10.)

**Revers:**

الامام	Der Imām
عبد	Dienet
الله	Gottes
أمير المؤمنين	Fürst der Gläubigen
العباسي	Der 'Abbasiden.

**Randschrift:**

Datum und Ort der Prägung.<sup>2</sup>

Wenn ich nicht auf diese so verlässliche Quelle verweisen könnte, aus welcher zweifellos hervorgeht, daß schon Jüsauf ibn Tāschfin sich auf seinen Münzen „Fürst der Muslimen“ nannte, würde ich mich gerne bei der Erklärung des Umstandes, daß wir keine solchen Gepräge besitzen, sondern dieselben erst mit der Regierungszeit des 'Alī ibn Jüsauf beginnen, den Worten Max van Berchems:<sup>3</sup> „Ce retard des monnaies sur les autres documents n'a rien d'anormal.“

<sup>1</sup> Ich gebe die folgenden Inschriften nach der auf den Almorawidenmünzen üblichen Einteilung.

<sup>2</sup> Zur oldgen Beschreibung bemerke ich, daß die almorawidischen Goldstücke nicht das vollständige muslimenrechtliche Glaubenssymbol aufweisen, sondern im ersten Teile derselben das sogenannte *Tahli*. Vgl. Kanawatz, *Die arabischen Papyrusprotokolle, Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien*, Bd. 167, t. Abh., p. 80, Note 1.

<sup>3</sup> Max van Berchem, l. c. p. 33. Note.



Les protocoles monétaires sont plus lente que les autres à se modifier, sans doute par une raison très simple, c'est qu'il fallait changer le coin; aussi l'absence d'un titre sur une monnaie datée ne prouve pas encore que le titulaire ne portait pas ce titre à cette date<sup>1</sup> anschließen; auch der oben zitierten Quelle wird diese Erklärung jedoch hinfällig.

Aus dem bisher Gesagten läßt sich wohl mit Recht der Schluß ziehen: Im Jahre 479 und zwar nach der Schlacht von Zatlaka wurde dem Jäusuf ibn Tāssin vom Chalifen al-Muqtadi bi-amr-Allāh der Titel ‚Fürst der Muslimen‘ verliehen.

Ich wende mich nunmehr einer anderen für unser Thema historisch äußerst interessanten Erscheinung auf den oben besprochenen Münzen zu. Der Reversetext des im al-Karās beschriebenen, ausschlaggebenden Gepräges, sowie auch der bereits bekannten Münzen Abū Bakrs und Jäusufs bieten nämlich ein Faktum, das bisher in seiner geschichtlichen Bedeutung noch nicht gewürdigt worden ist, aber dennoch mit der behandelten Frage in Beziehung steht. Es beleuchtet insbesondere das merkwürdige, die Begründer lange überdauernde politische Einvernehmen zwischen dem bagdadischen Hofe und den Almorawiden.

Zunächst begegnen wir auf den Münzen unter dem Titel „Abd Allah“ der Imām der Wortgruppe عبد الله d. i. ‚Abd Allāh. Man wäre natürlich versucht, darin sogleich den Namen ‚Abd Allāh zu sehen, was auch wirklich geschehen ist. So schon HAMMERS-PURKSTALL<sup>2</sup>: „Dannah prägte er (Jäusuf) die Münzen, auf deren Rückseite, steht Ort und Jahr der Prägung, der Name ‚Abd Allāh, des siebenundzwanzigsten Chalifen des Hauses ‚Abbās.‘ Auch MAX VON BERNHARD<sup>3</sup> scheint diese Ansicht zu teilen, indem er von den Almorawiden sagt: „..... et frappèrent leurs monnaies au nom de l'imām 'Abdallāh al-'abbāsī.“

<sup>1</sup> HAMMERS-PURKSTALL, *Geschichte der Lebzahnschreibungen großer muslimischer Herrscher* III, p. 184; hier werden auch die Titel ‚Fürst der Muslimen‘ und ‚Fürst der Gläubigen‘ erwähnt.

<sup>2</sup> MAX VON BERNHARD, l. c. p. 30.



Allerdings muß zugestanden werden, daß zur Zeit Jūsufs ein Chalife namens عبد الله d. i. 'Abd Allāh regierte; es ist dies der oben erwähnte Chalife 'Abd Allāh el-Muktad bi-amr-Allāh (467—487 d. H. = 1075—1094 n. Chr.). Aber demselben angeblichen 'Abd Allāh begegnet man noch durch ungefähr ein Jahrhundert auf den Münzen der Almorawiden, während welcher Zeit doch nur noch ein Chalife dieses Namens regiert hat! Es ist also ganz ausgeschlossen, daß mit diesem 'Abd Allāh eine bestimmte Person gemeint sein kann. Es muß vielmehr diese Wortverbindung in appellativischer Fassung als bescheidener Titel 'Diener Gottes' übersetzt werden, woraus dann hervorgeht, daß der Münzrevers sich im allgemeinen auf die 'abbāsidischen Chalifen bezieht.

Schon zu der ersten Zeit des Islams tritt عبد الله d. i. 'Abd Allāh = Diener Gottes als epistolographische Anrede auf. Als frühesten mir bekannten Bolog führe ich jenen Brief an, den Mūsā el-Aḥ'arīj an den Chalifen 'Omār schrieb und der mit den Worten begann: 'عبد الله عمر أمير المؤمنين' = An den Diener Gottes, 'Omār, den Fürsten der Gläubigen'. Als staatsrechtlicher Titel<sup>1</sup> erscheint عبد الله aber zum erstenmale auf Münzen des Chalifen Merwān I.<sup>2</sup> und blieb durch alle Zeiten des Chalifates als solcher bestehen, nachdem er schon unter 'Abd el-Malik zu erhöhter Bedeutung gekommen war, als Justinian II. mit polemischer Spitze gegen denselben auf seinen Solidi sich heraus Christi nannte.<sup>3</sup> Auch auf den Münzen der Almorawiden bedeutet er nichts anderes; er wird in eine Linie gestellt mit den offiziellen Staatstiteln el-Imām und Emīr el-mumīnīn (Fürst der Gläubigen).

Undurch also, daß die Almorawiden die offiziellen Staatstitel des Chalifates auf ihre Münzen setzten und sich selbst zunächst mit

<sup>1</sup> al-Ju'qubī, *His.*, ed. Haerema, Tom. II, p. 177.

<sup>2</sup> Der oben erwähnte erste Heft der *Encyclopédie des Islam* berichtigt, wie ich sehe, diesen Titel nicht.

<sup>3</sup> Karaschke, l. c. p. 33. Note 6.

<sup>4</sup> Vgl. Papyrus Erziehung Kaiser, *Führer durch die Ausstellung*, p. 20; Karaschke, l. c.



dem einfachen Titel eines Emira, später mit einem ihnen von den Chalifen verliehenen Titel begünstigt, wollten sie dem Chalifenhofe huldigen und die staatliche und kirchliche Autorität der 'Abbāsiden anerkennen. Wie schon oben angedeutet wurde, und woran nicht zu zweifeln ist, sollen die Dināre der von Jūsuf ibn Tāšfin im Jahre 479 angeordneten Neuprägung am Schluß der Inschrift im Mittelfelde den Beinamen العباسي, der 'abbāsische' getragen haben. Die Münzen Abū Bakr und Jūsuf, die wir kennen, haben ihn nicht, wiewohl sonst der Revers auch die überlieferte Legende: *إمام المومنين* = „Der Imam (und) Diener Gottes, Fürst der Gläubigen“ trägt. Erst unter den Prägungen aus den letzten Regierungsjahren des Sohnes und Nachfolgers Jūsuf, dem 'Alī ibn Jūsuf, begannen wir diesen Beinamen. Es sind dies folgende Stücke:

Jahr: 586	Münzstätte: Foz <sup>1</sup>
" 586	" Foz <sup>2</sup>
" 587	" Marrakech <sup>3</sup>
" 587	" Sevilla <sup>4</sup>

Aus dem Gesagten geht unzweifelhaft hervor, daß die Hinzufügung des العباسي = „der 'abbāsische“ eine Verletzung der Unklugung involvierte, die die Ahnawaisen der Autorität der theokratischen Herrschaft des 'abbāsiden Hauses zu zollen sich entschlossen hatten.

Zum Schlusse möchte ich noch jene Briefe, die mit den oben besprochenen nicht übereinstimmen und Anlaß gaben, daß man das Datum der fraglichen Titelverleihung nicht genau fixieren konnte, auf ihre Stichehaltigkeit prüfen; der wichtigste unter ihnen findet sich bei Ibn Haldūn;<sup>5</sup> er lautet:

ولما محي اسم الخلافة وتعتل دسما وقام بالمغرب من قبائل البربر يوسف بن قاشقين ملك لمتونة فملك العدوتين وكان من أهل الحير والاعتدال فزمت

<sup>1</sup> Laroix, l. c. No. 365.

<sup>2</sup> Nüzzi, l. c. No. 402; Laroix-Poiss. l. c. No. 46.

<sup>3</sup> St. Laro-Poiss., l. c. No. 60.

<sup>4</sup> Nüzzi, l. c. No. 589.

<sup>5</sup> Ibn Haldūn, *Proleg. ad Elab.*, Tom. II p. 418.



هتته الى الدخول فى طاعة الخليفة تكميلا لمراسم دينه فخطب المستظهر العباسى وافتد عليه بمبعثه عيد الله بن العربى وايته القاضى ايا يكر من مشيخة الشريعة يطلبان قوليه اياه على المغرب وتقليده ذلك فانقلبوا اليه بعهد الخليفة له على مغرب واستشعار زعيم فى لبوس<sup>1</sup> ورايته وخاطبه فيه بامير المسلمين كشرقا له واختصاصا فالتخذا لقباً

Als der Name des Chalifates getilgt worden war und die Chalifen ihre Vorherrschaft verloren hatten, ferner als sich unter den herberischen Stämmen Jüsuf ibn Täfîn, der König der Lamtûnen im Magrib erhoben hatte, da herrschte Jüsuf ibn Täfîn über die beiden Gestade (Nordafrika und Spanien). Da er ein frommer Mann war, sehnte sich sein Nachstun, in den Gehorsam gegen den Chalifen einzutreten, um den Anforderungen der Religion zu entsprechen. Er ließ dem abbasidischen Chalifen al-Mustaghir durch eine Gesandtschaft, bestehend aus dem 'Abd Allâh ibn el-'Arabî und dessen Sohn, dem Richter Abû Bakr von den Schuichs zu Sevilla, seine Huldigung überbringen und diesen durch dieselben um seine Ernennung zum Statthalter des Magrib und um seine Investitur bitten. Die Gesandten kehrten mit dem für ihn über die nordafrikanischen Länder ausgefertigten Bestallungsdiplom des Chalifen zurück, nachdem sie (in Stellvertretung) mit den für ihn bestimmten Kleidern und der Fahne investiert worden waren. Auch zeichnete ihn der Chalife mit der Ausrufe „Fürst der Muslimen“ aus, die Jüsuf nun zum Ehrentitel annahm.<sup>2</sup>

Ähnlich lautet ein Bericht Ibn el-Atîr:<sup>3</sup>

ولما ملك الاندلس على ما ذكرناه جمع الفقهاء واحسن اليهم فقالوا له ينبغي ان تكون ولايتك من الخلافة لتعجب طاعتك على الكافة فارسل الى الخليفة المستظهر بالله امير المؤمنين رسولا وسعه هدية كثيرة وكتب معه كتابا يذكر ما فتح الله من بلاد الفرنج وما اعتمد له نصره الاسلام ويطلب تقليدا بولاية البلاد فكتب له تقليد من ديوان الخلافة بما اراد ولقب امير المسلمين وسير اليه الخلع فسر بذلك سرورا كثيرا

Und als Jüsuf Spanien beherrschte, so wie wir erzählt haben, versammelte er die Rechtsgelehrten und beschenkte sie und sie sagten

<sup>1</sup> لبوس.

<sup>2</sup> Ibn el-Atîr, ed. FOURCADE, Tom. X p. 545 und 546.



ihm: es ist notwendig, daß deine Statthalterschaft zum Chalifat zugehörig sei, damit der Gehorsam gegen dich Pflicht für alle sei; darauf schickte Jūsuf zum Chalifen al-Mustazhir billāh, dem Fürsten der Gläubigen, einen Gesandten mit reichen Geschenken und schrieb zugleich einen Brief, in welchem er erzählte, was Gott von den fränkischen Ländern eroberte und wie sehr er auf den Sieg des Islāms vertraue. Gleichzeitig bat er um die Investitur mit der Statthalterschaft der Länder und es wurde ihm seinem Wunsche gemäß die Bestallungsurkunde von dem Diwān des Chalifates ausgefertigt. Auch wurde ihm der Ehrentitel (*al-kab*) „Fürst der Muslimen“ verliehen und die Ehrenkleider übersandt, worüber er sich sehr freute.

Damit stimmt auch Abulfeda<sup>1</sup> überein, der die fragliche Titelverleihung unter dem Chalifate des al-Mustazhir billāh (487—512 d. H. = 1094—1116 d. H.) also mindestens acht Jahre später, als wir bereits festgestellt haben, geschehen sein läßt. Alle diese Angaben stehen demnach in direktem Widerspruch mit jenen Sojās (vgl. p. 3) und der ersten Mitteilung Ibn el-Aṭīrs (vgl. p. 4), demzufolge dem Jūsuf ibn Taṣṣā der Titel eines „Fürsten der Gläubigen“ im Jahre 479 d. H. nach der Schlacht von Zallāka vom Chalifen al-Muktadī bi-amr-Allāh verliehen worden ist. Dazu kommt noch der bestätigende Bericht im el-Ḥarjās über die Münzreform Jūsufs nach der Schlacht von Zallāka.

Wie sollen wir uns aber unter solchen Umständen den zweiten Bericht Ibn el-Aṭīrs und die Meldungen Abulfedas und Ibn Haldūns erklären?

COURNÉ will dadurch Klarheit schaffen, indem er sagt, Jūsuf habe zwar den Titel eines „Fürsten der Muslimen“ im Jahre 479 d. H. angenommen, aber erst einige Jahre später vom Chalifen die Bestätigung hierfür erhalten.<sup>2</sup> Ich vermag mich dieser Auslegung — nach dem, was ich oben über die Zuverlässigkeit Sojās gesagt

<sup>1</sup> Abulfeda, ed. HANSEN Tom. III. pag. 356.

<sup>2</sup> Mais c'est l'incertitude, L. c. p. 32: il (M. Courné) en conclut que Jūsuf le prit en 479, après Zallāka, et qu'il lui fut confirmé par Bagdad, quelques années plus tard.



habe – nicht auszuschließen; denn die bündige, klare Angabe desselben läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß das Ansuchen um die Investitur und die Vollziehung derselben gleichzeitige Akte des Jahres 479 d. H. waren.

Es kann sich vielmehr hier um nichts anderes handeln, als daß Jäuf ibn Täflin nach dem Tode des Chalifen el-Muktad bi-amr-Alläh nach Bagdad eine Gesandtschaft schickte, um dessen Nachfolger zu huldigen und bei dieser Gelegenheit auch vom neuen Chalifen el-Mustaphir billäh in der ihm von seinem Vorgänger verliehenen Würde bestätigt zu werden. Gegen diese Annahme spricht nichts, für sie allein, weshalb ich glaube, daß mit dieser Auffassung das Richtige getroffen ist.

Somit lassen sich die Ergebnisse in folgende Punkte zusammenfassen:

1. Vor der Schlacht von Zalläka im Jahre 479 d. H. nannte sich kein Ahnrawide offiziell „Fürst der Muslime“. Wenn demnach einige Berichte melden, daß Jäuf ibn Täflin oder dessen Vorgänger Abü Bakr ibn 'Omar vor diesem Datum derart angeredet wurden, mag dies nur wieder eine neue Bestätigung dafür sein, wie aus einer oft gebrauchten Anrede schließlich ein offizieller Staatstitel entstanden ist.

2. Jäuf ibn Täflin war derjenige, der diesen Titel dem Chalifen el-Muktad bi-amr-Alläh zu verdanken hatte und diesen stolzen Ehrentitel auf seine Münzen setzen ließ, von welchen allerdings bisher kein Stück bekannt geworden ist.

3. Der Chalife el-Mustaphir billäh bestätigte Jäuf neuerdings in dieser ihm von seinem Vorgänger verliehenen Würde.



## A n z e i g e n.

---

*The Bustan al-Ukud*, by NATHANIEL ben AL-FAYYUMI; edited and translated from an unique Manuscript in the Library of Columbia University, by DAVID LEVITZ. Ph. D. New York (Verlag der Macmillan Company, 1908) xvi + 142 + 88 SS. in 8°. — Preis \$ 2.60.

Die vorliegende aus Südarabien stammende Schrift (Mitte des XII. Jahrh.) gehört zur selben Literaturgattung wie das von mir unlängst herausgegebene *Ma'ant al-nafs*, mit dem Unterschiede, daß NATHANIEL ben AL-FAYYŪMI seinen kürzer gefaßten Erörterungen über Emulation, Mikrokosmos und andere neoplatonische Thesen eine Reihe von ethischen und speziell jüdisch-religiösen Abschnitten folgen läßt, zu welchen auch ein polemischer Exkurs gegen die islamische Lehre von der Abrogation des Gesetzes (نسخ الشريعة 67—70) gehört. Dem letzten (siebenten) Kapitel, in dem die eschatologische Frage behandelt ist, hat er (80—82) markwürdigerweise Betrachtungen über die Qualitäten des Gemeindevorhabers (قائم الزمان) einverleibt, zu denen er nur sehr schwer einen Übergang gefunden hat. Auch in den nicht genau philosophischen Teilen, wie z. B. besonders in seiner Darlegung des Messiasglaubens (49 ff.) werden neoplatonische Gesichtspunkte verwendet, die das ganze Buch durchziehen. Die Geheimnisthürerei (48, 90) teilt er mit den übrigen Schriftstellern dieser Richtung. NATHANIEL macht keinen Anspruch auf Originalität. Er bekennet es frei herans, daß er in diesem Buch nichts aus sich selbst erforscht hat, und nur Ideen mitteilt, die er von anderen ge-



lernet hat (sch. l. wān); vielmehr hat er diese sich lernend angeeignet und als Erinnerung für seine Kinder (vgl. 25, 2) und die Genossen (Schwän), denen das Buch in die Hand kommen sollte, niedergeschrieben' (21, 4 ff.). Indem er die These erörtert, daß Gott nichts Böses schafft, erklärt er mit Nachdruck, daß er vorträgt, was er von anderen gelernt hat' (77, 18). Mit derselben Erklärung schließt er auch seine Schrift (88, 6 ff.). Insbesondere schöpft er, wie der Herausgeber erkannt hat, aus den Abhandlungen der von ihm nicht ausdrücklich genannten *Ishwān al-gaṣā*, denen er nicht nur Gedanken entnimmt, sondern auch den Wortlaut entlehnt. Dies wäre klarer hervorgetreten, wenn der Herausgeber in den Anmerkungen zu den betreffenden Stellen, statt der auszüglichen Übersetzungen *Urkunais* das arabische Original der *Rasā'il* herangezogen hätte. Bereits auf den ersten Blick verrät sich die Abhängigkeit von der Phraseologie der *Ishwān* durch die immerfort wiederkehrende Anredeform: *اعلم يا لغى إني قد رآيت الله وإني أروى عنه* (48, 10; 52, 18; 77, 11 und sonst), bekanntlich eine spezielle Eigentümlichkeit der *Rasā'il*. Nicht nur in seiner Psychologie, Kosmologie und Asketik (*خراب الدنيا ومآلة الآخرة* 48, 21) ist er Schüler der *Ishwān*; er lernt von ihnen auch die den anderen Konfessionen gegenüber zu übende Toleranz; alle seien Mitarbeiter an dem Werk der Weltvernichtung; er zollt den Propheten aller Bekenntnisse die Anerkennung als Gottgesandte. 'Man dürfe niemand von den Anhängern anderer Bekenntnisse ablehnen' (69, 10 ff. *ترجم*: nicht 'disobey' Übers. 107, paucul.). Was jedoch von den Ausführungen der 'Lautoren' auf ihn den tiefsten Eindruck gemacht zu haben scheint, ist ihre kosmische Zahlensymbolik; der Nachweis, daß die Zahlenharmonie sich im großen und kleinen in allen Ersehnungen des Kosmos und den religiösen Einrichtungen kundgibt. NATANAEL schweigt fürdlich in der Ausführung dieses Gedankens und in seinem Nachweis aus dem biblischen und talmudischen Schrifttum, sowie aus den Institutionen des Judentums. Die gekünstelte, oft recht weithergeholte Ausführung dieser Idee nimmt einen großen Teil der Schrift in Anspruch; der Verfasser kehrt immer wieder auf sie zurück. Alles was ihr nur im entferntesten



angepaßt worden kann, wird herbeigekehrt. Bezeichnend ist z. B. daß er, was der Herausgeber zur betreffenden Stelle hätte anmerken sollen (16, 18), Prov. 19, 23 gleich im Sinne der agadischen Deutung b. Berākḥ. 66<sup>b</sup>, oben, benutzt:  $\text{זכר} \text{ statt } \text{זכר}$ . Die Darstellung der Zahlensymbolik beginnt er mit den gegensätzlichen Paaren (gleich den  $\text{זכר}$  im Seder Jephth 19, 1), in denen sich alles Leben und Naturgeschehen bewegt. Auch die Eigenschaften des Menschen lassen sich in 70 gegensätzlichen Paaren (= 140) zusammenfassen, die der Verfasser einzeln aufzählt. Der vom Übersetzer dargestellte Katalog läßt nur 89 Paare erscheinen, was daher kommt, daß er die Worte (10, 18)  $\text{זכר} \text{ וְ} \text{זכר} \text{ זכר} \text{ זכר} \text{ זכר} \text{ זכר}$  nicht richtig erklärt hat.  $\text{זכר}$  ist in  $\text{זכר}$  zu emendieren und gehört als Gegensatzliches neben  $\text{זכר}$ , das sonst vereinzelt stünde;  $\text{זכר} \text{ וְ} \text{זכר} \text{ זכר}$  sind das 70. Gegensatzpaar; die Summierung beginnt mit  $\text{זכר}$ . Danach ist die Übersetzung („Plus, minus qualities, good and bad are altogether“ usw.) zu ändern. Die unter den Dreiergruppen erwähnten  $\text{זכר}$  (10, 26) sind nicht mit dem Übersetzer auf das Trisagion zu beziehen (17, Anm. 4, oben 22, 19, Übers. 37, 10 u. 8.), sondern auf die drei „Heiligkeitsgrade“.

NATHANIEL zeigt sich auch in nichtjüdischen Dingen ziemlich belesen. Er zitiert ganze Gedichte, nicht nur hebräische, von Ibn Gehirol (aus der Veränderung, die der Verfasser an einem der Zitate von diesem Dichter anbringt, hat L. p. x. in scharfsinniger Weise die Abfassungszeit des Buches erschlossen), Jehuda ha-Levi, sondern auch arabische (11, 1; 26, 7; 28, 12; 30, 11. 22; 32, 12; 36, 9; 44, 14; 46, 1; 53, 3 (hier  $\text{זכר} = \text{موت}$ ,  $\text{זכר} = \text{قيوم}$  [vgl. Ma'ant al-nafa, Anm. zu 9 N. 6] 55, 17. 20; 60, 20). Es wäre Sache des Herausgebers gewesen, diese in korruptem Text gegebenen Stücke in Ordnung zu bringen. Auch Koranverse werden nicht selten zitiert oder angewandt (25, 6 = Sure 36, 78); dazu gehört auch 66, 2  $\text{وَلِلّٰهِ تَعَالٰی الشُّكْرُ}$  (Sure 16, 62; 50, 26). Er zitiert sogar eine biblische Legende nach ihrer Fassung im Koran (22, 7) und bemüht sich an einer Stelle um die Erklärung eines Hadit-Spruches (18, 1 ff.) im Sinne der Zahlensymbolik ( $\text{זכר} \text{ l. } \text{זכר}$ ).



Dr. LAYRLE hat den arabischen Text nach der einzigen Handschrift der Bibliothek der Columbia-University herausgegeben und nebst einer englischen Übersetzung mit Anmerkungen und einer einleitenden Studie begleitet, in welcher er über die Persönlichkeit des Verfassers (er sei der Vater des Adressaten des jemenitischen Sendschreibens des Mainout), über die Verhältnisse der süd-arabischen Juden von der Zeit ihrer Einwanderung bis zu der des Verfassers abhandelt. Der arabische Text ist ein Beweis mehr für die Unzulässigkeit, sich in der Behandlung dieses Schrifttums an die durch nachlässige Abschreiber hinstellenden korrupten, aber aufmerksamen Folgerichtigkeit entbehrenden Vorlagen zu klammern. Wenn dies in bezug auf den grammatischen Stand der Texte bis zu einem gewissen Grade (wo man voraussetzen darf, den Sprachgebrauch des Verfassers vor sich zu haben) geboten ist, so ist es unmöglich, der verworrenen Orthographie der Abschreiber weichen zu bleiben. Der Kopist der Handschrift, die dieser Ausgabe zugrunde liegt, schreibt z. B.  $\text{الى}$  bald  $\text{الى}$  bald  $\text{الى}$ , aber auch  $\text{الى}$  schreibt er zuweilen  $\text{الى}$  (76, 5; 86, 19); innerhalb zweier aufeinanderfolgenden Zeilen schreibt er  $\text{هذا}$  abwechselnd  $\text{هذا}$  und  $\text{هذا}$  (44, 21—22);  $\text{لا}$  bald  $\text{لا}$  (2, 21), bald  $\text{لا}$  (18, 23);  $\text{هو}$  bald  $\text{هو}$  (20, 18; 47, 16), bald  $\text{هو}$  (12, 5);  $\text{بيضا}$  =  $\text{بيضا}$  (20, 21) und zwei Zeilen darauf  $\text{بيضا}$  =  $\text{بيضا}$ . Zu den häufigsten Verwechslungen gehört die Setzung von  $\text{ن}$  statt  $\text{ك}$  am Ende der Worte und umgekehrt. Der Herausgeber hat im Text die Schreibweise der Vorlage reproduziert, aber in den Fußnoten grobe Verstöße zuweilen korrigiert; freilich hin und wieder auch an unrichtiger Stelle oder in unrichtiger Weise, während er wieder anderes unbenutzt gelassen hat. 5<sup>1</sup> l.  $\text{ن}$ ; 16<sup>2</sup> l.  $\text{ن}$ ; 20<sup>2</sup> l.  $\text{ن}$  oder  $\text{ن}$ ; 26<sup>2</sup> l.  $\text{ن}$  (das übrige ist im Text in Ordnung). — 30<sup>2</sup> l.  $\text{ن}$ . — 32<sup>2</sup>  $\text{ن}$ . — 37<sup>2</sup>  $\text{ن}$ . — 41<sup>2</sup>  $\text{ن}$ . — 52<sup>2</sup>  $\text{ن}$ . — 54<sup>2</sup> ist  $\text{ن}$  beizubehalten. — 67<sup>2</sup>  $\text{ن}$ . — 69<sup>2</sup>  $\text{ن}$ . Andererseits sind 5<sup>1</sup>, 7<sup>2</sup>, 16<sup>2</sup>, 27<sup>2</sup>, 45<sup>1</sup>, 47<sup>1</sup>, 61<sup>2</sup>, 69<sup>1</sup> (nach dem im Islam üblichen Sprachgebrauch kann  $\text{عليه السلام}$

\* Die kleinen Ziffern bezeichnen die Nummern der Fußnoten.







noted out and the people of each generation pass away'; die rich-  
 tige Übersetzung wäre: 'Einer von den einsichtsvollen Gelehrten  
 hat (statt ich) gesagt: Mit neun Buchstaben hat er seine Wünsche er-  
 reicht und über seine Zeitgenossen geherrscht' (Text 19, 19). — 34, 24 'These things are as they are owing to the  
 various wishes of the Creator' = T. 30, 22. 'Die Ursache, warum  
 diese Dinge so verschieden sind, ist der Wille des Schöpfers'. —  
 12, 4 'is perfect, and both world are'. Was hier mit is perfect  
 übersetzt ist, *amim*, ist ein *אם לא* und *אם לא* zu lesen. — 34, 2 ff. die  
 völlig unverständliche Übersetzung ist auf den mangelhaften, er-  
 gänzungsbedürftigen Zustand des Textes (34, 2 ff.) gegründet; der-  
 selbe muß so ergänzt werden: . . . *אשר לא ידעו כי יבנה*  
*לפניהם עיר ושלום*. — 58, 10 'with his living soul'  
 richtig: 'mit Notwendigkeit'; *אשר לא* nicht von *חַיִּים* (36, 4); über *חַיִּים*  
 s. ZDMG 41, 131 und vgl. hier T. 49, 13; 57, 9. — ib. Z. 24 'joy',  
 richtig: 'Stillung des Durstes' *אשר* ! *אשר* (T. 36, 10). — 69, 20 'digni-  
 fied'; das *אשר* des Textes 13, 4 ist in *אשר* Schreiber, Sekrtaire  
 zu verändern. — 82, 2 v. u. nicht 'seven and twelve sections' sondern  
 'zwei Abschnitte (*פְּסָקִים*) bestehend aus sieben und zwölf Worten'  
 (T. 51, 26). — 96, 14 'confounded the hinderers and rewarded the worthy';  
 richtig: 'Wunder zu üben (die gewohnten Ordnungen zu zerstreuen)  
 und die Substanzen zu verändern'; freilich bedarf der Text (99, ult.)  
 einiger Korrektur: *אשר לא* (statt *אשר*) *אשר* (statt *אשר*) *אשר*  
 101, 8 v. u. 'but if not, it will be otherwise'; richtig: 'wenn nicht,  
 so haben wir nichts zu berouen', im T. 64, 6 ist *אשר* in *אשר*  
 zu verbessern. — 109, 17 ist *אשר* (37, 10) Subjekt 'die Hoffigen  
 mögen nicht ahelichen von den Töchtern K.' — Ibid. Z. 18 'went  
 unto them'; *אשר* ist in *אשר* zu verändern 'machen und Be-  
 schränkungen'. — 107, 9 v. u. 'neither interdietet nor decrees are  
 necessary'; richtig: 'es ist nicht nötig in apodiktischer Weise  
 (*אשר לא* *אשר*) von jemandem auszusagen, daß'. — 118, 4 v. u. 'Eti-  
 calness' ist T. 75, 18 ff. mißverstanden: In kurzer Zeit werden sie ihr  
 (oder dir) als Speise dienen; sie verzehrt . . . und schützet götzig  
 . . . — 130, 11 von: bare knees when knocked together' ist nicht



die Rede; 1. (16 ult)  $\text{מִתְּחִלָּה מִתְּחִלָּה מִתְּחִלָּה}$  „das Aneinanderstoßen der irdischen Körper“. — 123, 3 v. u. „God mercifully designed“ „möge Gott sich erbarmen eines Mannes der spricht und gewinnt“ (Text 79, 7). — 125, 11 „should be sanctified“; für  $\text{מִתְּחִלָּה}$  (80, 2) ist zu lesen  $\text{מִתְּחִלָּה}$  (vgl. 82, 2  $\text{מִתְּחִלָּה} = \text{מִתְּחִלָּה מִתְּחִלָּה}$ ). Dies Verbum wird häufig vom Vorbeter angewandt, z. B. Pseudo-Ibn Kutejba, Imāma wa-sijāsā (Kairo 1904) α 324 ult.  $\text{لَوْ تَقَبَّلْتُمْ فَصَنِّتْ بِالْأَنَامِ}$  ibid. 326, 1  $\text{فَتَقَبَّلْتُمْ}$ . — 127, Z. 14: „his fact is announced“;  $\text{מִתְּחִלָּה}$  (81, 5) „man sagt ihm  $\text{מִתְּחִלָּה}$  auch“; (dasselbe Versehen Übers. 127, 5 v. u. „it is not necessary to announce who he is“). — Ibid. Z. 9 v. u.  $\text{מִתְּחִלָּה}$   $\text{מִתְּחִלָּה}$  (81, 15) „may humble say the blessing and bring the people into favor“ „der demütig ( $\text{מִתְּחִלָּה}$ ) und dem Volk genehm (passiv:  $\text{מִתְּחִלָּה}$  nicht  $\text{מִתְּחִלָּה}$ ) ist“. — 129, 7 „whatever he learns“ fortsatzender Relativsatz: „(der kennt) was ihn lehrt“ ( $\text{מִתְּחִלָּה}$ ) gottesfürchtig zu sein“. — 130, 3 v. u. „the consumption of beasts of pray to satisfy the demands of stomach usw.“; ganz verkehrt! der Sinn ist „die Raubtiere (Subj.) freasen vorandere Tiere (l.  $\text{מִתְּחִלָּה}$   $\text{מִתְּחִלָּה}$ ), die auf der Oberfläche der Erde sind; wäre dies nicht, so würde die Luft verpestet werden“ usw. — 130, 11 „that is equivalent to saying that all his days will be spent . . .“ richtig: „und außerdem (d. h. außer den angeführten Versen;  $\text{מִתְּחִלָּה}$  l.  $\text{מִתְּחִלָּה}$ ) noch andere seiner Hindeutungen ( $\text{מִתְּחִלָּה}$  l.  $\text{מִתְּחִלָּה}$ ) auf die bleibende Wonne usw.“ (T. 86 pennult.). — 137, 8 „the fate of the lost“;  $\text{מִתְּחִלָּה}$  des „Textes“ (88, 2) ist =  $\text{الْقَسَاتِينَ}$  „die beiden Scharen“; dies ist der Zustand (auch dies ist im Dual  $\text{מִתְּחִלָּה}$ ) der beiden Scharen“. — Von sonstigen nötigen Textemendationen will ich doch noch einige angeben: 9, 3 das zweite  $\text{מִתְּחִלָּה}$  l.  $\text{מִתְּחִלָּה}$ . — 13, 26  $\text{מִתְּחִלָּה}$  l.  $\text{מִתְּחִלָּה}$ . — 16, 10  $\text{מִתְּחִלָּה}$  l.  $\text{מִתְּחִלָּה}$ . — 22, 2  $\text{מִתְּחִלָּה}$   $\text{מִתְּחִלָּה}$  gehört zusammen. —

In bezug auf den Sprachgebrauch des Verfassers möchten wir zum Schluß noch eine Bemerkung folgen lassen.

Sehr häufig finden wir bei NATHANIEL Beispiele für die in nord- und südarabischen Dialekten gewöhnliche Anwendung von  $\text{עַד}$ , auch mit Suffixen in adverbialer Bedeutung = noch, oder  $\text{עַד}$   $\text{לֹא}$  noch nicht (27, 8. vgl. 24  $\text{لَمْ نَعُدْ إِلَى مَرَجْتِهِمْ}$  wir sind noch nicht zu



ihrer Stufe gelangt; 87, 11 *ما لم يَدْخُلُوا* sie waren noch nicht (nach Syrien) eingezogen). Zuletzt haben SOCI (Diwan aus Zentralarabien in 291 s. v. 16) und LANDAUER (Dialectes de l'Arabie méridionale: 126 und Index s. v. 35) aus der mittel- und sudarabischen Volkssprache Beispiele für diesen Sprachgebrauch angeführt, der im jüdisch-arabischen Schrifttum ungemein häufig anzutreffen ist. S. meine Bemerkungen in ZDMG. 30, 746 und vgl. Blau, Einleitung in die Mischnah, ed. R. HANAUER, 59, 5 v. 4. *כִּי כִּי לִפְנֵי הָאֵלִים* 'wir haben dafür noch nicht Muße gefunden'. Der Übersetzer verkennt an einigen Stellen die richtige Bedeutung dieses Sprachgebrauchs bei seinem Autor; z. B. 74, 9 *כִּי כִּי לִפְנֵי הָאֵלִים* 'die beiden ersten Kräfte sind noch immer in Wirksamkeit', nicht wie 117, 12 'according to the manner and method of the two powers'; 74, 25, 26 *כִּי כִּי לִפְנֵי הָאֵלִים* 'während sie noch in der Welt sind . . . während es noch im Mutterleib ist', nicht wie 118, 1. s. 10 übersetzt wird: 'they are accustomed to this world' 'it is accustomed to imprisonment in the womb' (wo der Herausgeber an 36 Gewohnheit gedacht zu haben scheint); 78 ult. *כִּי כִּי לִפְנֵי הָאֵלִים* 'es gibt noch (andere) erhabene Geheimnisse in Betreff der Dinge, die wir erwähnt haben', was der Herausgeber 123, 10 falsch übersetzt: 'all this refers to the aforementioned noble mysteries'.

Zu den von NATANANZ angeführten jüdischen Schriftstellern gehört auch Bechaji b. Josef (24, 21), dessen *كتاب الهداية* or charakterisiert (נח: Übers. 41. 7 'he considered' l. נח), um über seinen Standpunkt hinauszugehen. Wären die *Ma'ani al-nafs* eine Schrift Bechajis, so hätte der Verfasser, zu dessen Zeit ein Buch jenes Autors doch noch nicht verschollen sein konnte, bei den vielen Beziehungen, welche die Tendenz des Bustan zu den *Ma'ani* hat, diese als Schrift Bechajis gewiß erwähnt. Übrigens lehnt dieser selbst ähnliche Studien ganz entschieden ab. Chabôth iv 3 (ed. M. E. SIEG 207): *כִּי כִּי לִפְנֵי הָאֵלִים* Dies ist unzweifelhaft. Bechaji würde ein Doppelspiel getrieben haben, wenn er selbst dennoch ein Buch wie die *Ma'ani al-nafs* geschrieben hätte.



RENE DUSSAUD, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris 1907.

Diese Arbeit des bekannten und verdienten Forschers des syrischen Hinterlandes gibt in sieben Kapiteln die Vorlesungen wieder, welche Dussaud am Collège de France 'über die Entzifferung und Erklärung der palästinischen Inschriften wie über das Eindringen arabischer Elemente in das vorislamische Syrien' im Winter 1905—1906 abhielt, als er die Czernomir-Gakowar'sche Lehrkanzel supplierte. Durch den Charakter des Buches, als eines in Druck gelegten Kollegienheftes, ist es nun bedingt, daß Dussaud, der auf den Forschungsergebnissen seiner Vorgänger fußt, aber auch aus eigener Anschauung das Land kennt, nicht bloß Neues, Selbsterkanntes oder Selbstvermutetes mitteilt; er will auch ein brauchbares Handbuch liefern, welches den Historiker, Kunsthistoriker und Philologen über die wichtigsten Fragen und Probleme überhaupt orientiert, die in engerem und ferneren Zusammenhange stehen mit der von Blau und D. H. Müller begonnenen, von J. Halévy fortgesetzten, und von René Lemaire abgeschlossenen Entzifferung der palästinischen Inschriften; an dieser sind ja Dussaud selbst und sein Kollegenosse Macler hauptsächlich durch Bereicherung des Materials hervorragend beteiligt.<sup>1</sup>

Bedeutende Funde und Arbeiten der letzten Jahre, wie Harkness-Humanson's Provinzien Arabien, Strzykowski's Machatta und die Forschungen Alexis Moua's ganz besonders haben uns in Syrien bald den Brennpunkt, bald den Kreuzungspunkt von Kulturströmungen erkennen lassen, die, sagen wir vor der Entdeckung 'Aurus weder gekannt noch erschlossen werden konnten. Während Moua östlich und westlich der Pilgerstraße ein schon in alten Zeiten blühendes Kulturleben entdeckt, und auf die Wanderungen der Beduinen als Kulturträger aus dem Süden und Osten (Südarabien und Mesopotamien<sup>2</sup>) hinweist, versucht es Dussaud in diesem Buche, welches

<sup>1</sup> Zur Entzifferung der palästinischen Schrift haben auch F. POZZUZZI, zur Klassifikation des Alphabets M. LEMMAUER wertvolle Beiträge geliefert.

<sup>2</sup> Für dieses vgl. auch D. H. MÜLLER, *Die Gesetze Hammurabis etc.* p. 219. 222f.



im selben Jahre wie die große 'Amrapublikation der Wiener Akademie erschienen ist, an der Hand eines Beispiels nachzuweisen, wie allmählich ein nomadisierender Araberstamm sesshaft wird, seine Eigenart, ja selbst die eigene Sprache und Schrift verliert, fremde Götternamen aufnimmt, bis endlich die Aufsaugung des nomadisierenden durch das kulturell überlegene sesshafte Element vollzogen ist. Da gibt es vielerlei Zwischenstufen und Übergänge in dieser großen Entwicklungslinie: sie vollendet sich nicht ohne allerlei Nebenerscheinungen, wie Verschiebungen der Kulturgrenze gegen die Wüste auf. Die Abschnitte des Dossan'schen Buches, welche dieses ethnologisch-geographische Problem behandeln, sind die gelungensten der ganzen Schrift (Kap. I und VII).

Es ist interessant, gleich das erste Kapitel 'le désert de Syrie' mit dem zu vergleichen,<sup>1</sup> was SENARUK in seinem 'Das Leben und die Lehre des Muhammad' (1911 ff.) von den Grenzverschiebungen zwischen Kulturland und Wüste sagt. Dossan betont mehr die friedliche Eroberung der Wüste durch die Anassigen unter dem Schutze einer mächtigen Regierung, welche diese vor raublastigen Beduinen schützt; SENARUK mehr die gewaltsame Verdrängung der Anassigen durch die kriegerischen Beduinen, wenn diese von keiner starken Hand im Zaume gehalten werden. Der Einwanderung von Beduinen ins syrische Kulturland stellt Dossan die überseeische Auswanderung der Bewohner des Libanon entgegen: wie jene einen Leitfadten der politischen Geschichte Syriens in ältester und jüngerer Zeit darstellte, so läßt sich auch die Kolonisation überseeischer Länder durch die Phöniker in ältester Zeit vergleichen mit dem ja auch wirtschaftlichen Momenten entspringenden Wandertriebe, der die modernen Syrer des Libanon nach Amerika, Afrika und Australien führt, wo sie ähnlich den Phönikern mit Beibehaltung ihrer Sprache und ihres Kultes geschlossene Ansiedlungen in kleinem Maßstabe bilden. Als die wichtigste Erkenntnis, welche sich aus Dossan's Darstellung (p. 8 ff.) für die vergleichende Kulturgeschichte ergibt,

<sup>1</sup> Zur Stellung der Beduinen zu den Anassigen vgl. auch R. GUTH, *Diese Zeitschrift* LXXI. 389.



möchte ich die durch Tatsachen erhärtete Möglichkeit einer Kontamination von Beduinismus und Seßhaftigkeit betrachten, die ja auch von D. H. MACLEAN für die Israeliten vor der kanaanitischen Einwanderung gefordert worden ist.<sup>1</sup> Man weiß, daß diese Frage für die Rekonstruktion alter Kulturzustände durchaus nicht belanglos ist.

Der Anteil an Kulturarbeit, welcher dem römischen Weltreiche an der Grenze der Wüste zukommt, führt DOSSAUX zur Betrachtung des römischen Limes. Hier hatte er BUDNIEW-DOMASZEWSKI zu nützlichen Wegweisern.<sup>2</sup> Obwohl kein römisches Kastell, dominiert in diesem Abschnitte das immer noch heiß umstrittene Mädda und neben ihm die Inschrift von en-Namāra, aus welcher DOSSAUX wohlgehende Schlüsse für die Erbauer und die Datierung jenes Palastes zieht. Neu ist in Zeile 4 jener Grabinschrift DOSSAUXS Lesung: *arab arab aban* (et les délégués (sc. les tribus) auprès des Perses et des Romains). In seiner ersten Entzifferung<sup>3</sup> las DOSSAUX diesen Passus *arab arab aban* *arab* und bemerkte zu *arab* *la lecture matérielle de ce complexe nous paraît certaine*. Jedoch wurde DOSSAUX durch eine erneuerte Prüfung des Originals im Louvre zu dieser Änderung der ersten Lesung bestimmt.<sup>4</sup> In der Übersetzung folgt hier DOSSAUX nunmehr auch PRONIS und HARTMANNS Deutung von *arab* (hezw. *arab*) als ‚Perser‘ nur in anderer Beziehung als seine Vorgänger vorgeschlagen hatten.<sup>5</sup> Für DOSSAUX wird die so gewonnene enge Verbindung Persiens mit Rom zum Ausgangspunkte kunsthistorischer Deduktionen, die hauptsächlich Mädda betreffen. Im Könige aller Araber (*malik al-arab*), dessen Gottheit die Grabinschrift von en-Namāra wieder erweckt hat, sehen CLERMONT-GANNEAU, HARTMANN und bis zu einem gewissen Grade auch PRONIS einen König von Ura. Auf Grund der

<sup>1</sup> Die Gesetze Hammurabis, p. 214 f.

<sup>2</sup> Nachträglich wäre noch hinzuweisen auf H. BUDNIEW (in dieser Zeitschrift) III 191, p. 230 ff. zu Gehel Seys, Kasr al-Abyad und Mädda.

<sup>3</sup> Mission dans les régions désertiques de la Syrie. — par K. DOSSAUX avec la collaboration de F. MACLEAN 1903, p. 314 ff.

<sup>4</sup> Rhodus p. 320.

<sup>5</sup> „le texte . . . tel qu'un nouvel examen nous porte à le lire, p. 34.

<sup>6</sup> Orientalistische Literaturzeitung 1903, p. 277 ff. 1906, p. 573 ff.



gleichen Datierung (Z. 5 der Inschrift) rekonstruiert Dussaud die Liste der ersten Könige dieser Stadt folgendermaßen:<sup>1</sup>

\*Amr (L) b. \*Adi 7—?

Imrul-Kais (i.) b. 'Amr 2—328


\*Amur (u.) b. Inland-Kais 328—368 etc.

Wie hängt das mit Mäta zusammen?

Straznowski hatte von rein kunsthistorischen Erwägungen geleitet Mänta ins 1., spätestens ins 5. Jahrhundert unserer Ära gesetzt und den Bau Gassaniden zugeschrieben. Die Schwierigkeiten, welche die Annahme einer solchen Bauleistung durch Gassaniden in so früher Zeit macht, hat Butxow, *Province Arabia* n. 310 f. betont, aber auch die Vermutung von der Hand gewiesen, als wäre eben Imru'-'Kais h. 'Amr (gest. 328), an den man zur Not denken könne, der Bauherr von Mänta gewesen. Einen ganz anderen Standpunkt als Butxow vertritt Dussaut, soweit die Datierungsfrage und die Erbauung von Mänta in Betracht kommen; er schließt sich da jenem Gedankengange an, den Straznowski bei Besprechung des 1. und n. Bandes von Butxow-Domazewski *Province Arabia*<sup>3</sup> so formulirte: „Ils est probable que tous les Arabes" Imru'-'Kais spielt also dokumentarisch bezeugt in einer Zeit, über welche die literarischen Quellen schweigen, dieselbe Rolle, wie die späteren Gassanidenfürsten.“ Es können also schon im 4. Jahrh. n. Chr. Könige in jener Gegend gegeben haben, fähig, Mänta zu erbauen. — Mit der politischen Stellung Irans und seiner Herren, die im 4. Jahrh. Rom und Persien<sup>2</sup> befreundet

<sup>1</sup> p. 38, Note 3

<sup>1</sup> Deutsche Literaturzeitung 1906, Nr. 246.

\* Nach Hartmann 1. c. war Kaiser-Karl ein mit den Byzantinern verbündeter Lehmsold. Nach Dureau ist er ein König Aethien von investiture des reis de Persie, nach Agassizement Pallio de Roma (p. 35). Der stützt sich wohl auch auf die Lesung (a. o.) . Das Original kann ich nicht nachprüfen, doch scheint das Faksimile, bei Latourner, Ephem. n. 88, welches Dureau's Zeichnung wiedergibt, nicht dasselbe zu sprechen. In der Gruppe, welche Dureau jetzt 1. c. als Hat, hat er nicht die finale Form wie L. 1. in der Z. 3 Ende, s. Ende und der mit 1. 1. 1. Buchstabe scheint mir für ein 7 zu lauten. Es wird also Dureau's erste Zeichnung an dieser Stelle zu verbessern sein. Zur gerietchen Investitur, welche sich Dureau



warum, bringt Dossaud die 'syrisch-persische' Stilmischung, die er an Qaṣr el-'Abyad und Māṭta findet, in Verbindung. (p. 34, 38, 39.) Es sind dies eben seines Erachtens Bauten, welche die mit persischen Kulturelementen gesättigten Lakhmiden als Freunde und Verbündete Roms in Syrien auführen durften. Dies erkläre den 'persischen' Einschlag in der Ornamentik, welcher sich in Qaṣr el-'Abyad schon hervorwage und in Māṭta siegreich durchbrache' (p. 38 Mitte, 41 oben, 46 unten, 48 ff. 51, 55). In diesen Bauten, besonders aber in Māṭta, hätten wir das Vor- und Urbild der früh-arabischen Kunst vor uns.

Das Syrische an Māṭta, das bei Strzykowski tiefer im Hintergrund stand, kehrt Dossaud (p. 50 f.) bedeutend hervor. Da er das 'Persische' daneben gelten läßt, sowohl in der Architektur (p. 46 f.) als auch in der Ornamentik (s. o.), wenn auch nicht in dem Maße, wie Strzykowski (vgl. p. 48 f.), so will ich darin nicht einen Widerspruch Dossauds zu seiner eigenen These erblicken, daß Māṭta von den halbpersischen Lakhmiden erbaut worden sei. Ich möchte indessen auf einen Gegensatz hinweisen, welcher die Diskussion der letzten Jahre über Māṭta durchzieht. R. BRONOW hat in dieser Zeitschrift x: 288 f. zugegeben, daß Strzykowski kunsthistorischer Beweis die Datierungsfrage entscheiden müßte, wenn Māṭta, d. h. der Bau gleichzeitig mit der Fassade entstanden wäre. Diese aber sei nicht für den Bau komponiert, sondern zusammengesetzt aus älteren, abendrömisch verschiedenen Kunststilen angehörenden Bausteinen. Dem vermutlich ganz orientalischen Zickzackmotiv sei ein Molekettianisches Gesimse einfach aufgesetzt. Dann hätte BRONOW freilich keinen Grund, von einer Provincia Arabia u. 171 f. vorgetragenen Datierung Māṭtas abzukommen! Ob Māṭta und seine Fassade einheitlich

hauptsächlich aus dem Ausdruck  $\text{ܡܬܬܐ} \text{ܡܬܬܐ}$  ergibt (p. 35 f.), vgl. LAPIDARIUS, Ephrem, II, 36. Meun. *Ames* p. 149 und DOSSAUD selbst, *Mosul* etc. p. 217.

<sup>1</sup> Nach BRONOW jedoch, diese Zeitschrift x: 290 f., sind beide, Qaṣr el-'Abyad und Māṭta, Bauten der Ghassaniden. Mit anderen Worten: für den Stil und die historischen Erwägungen allein nicht entscheidend und man wird sich versehen müssen, die vorislamische Kunst nicht so sehr als 'Poliklone' zu behandeln.



komponiert sind oder nicht: das letzte Wort in dieser Frage wird man, denke ich, schließlich dem Kunsthistoriker überlassen müssen. Wenn ich recht sehe, zweifelt auch Dussaud keinen Augenblick daran, daß Mänta und seine Fassade in allen ihren Teilen zusammengehören. Dann hätte er aber das antike und hellenistische Element in den Friesen (Palmette und Akanthus) als Faktor mit in Anschlag bringen müssen<sup>1</sup> — und eben dieses Neben- und Nebeneinandergehen orientalischen und hellenistischen Kunstschaffens<sup>2</sup> nennt Strzykowski an Mänta nordmesopotamisch: ein Begriff, den Dussaud, wie mir scheint zu Unrecht, vollkommen ablehnt (p. 50), indem er bloß von persischen oder sassanidischen Motiven und Kunststellungen spricht.

Im einzelnen möchte ich zu diesem Kapitel der Dussaud'schen Schrift noch bemerken, daß Strzykowski nicht *l'art byzantin*<sup>3</sup> für den mesopotamischen Kunstkreis beansprucht, sondern die byzantinische Ornamentik allein zum Teil daraus ableitet.

Die Eigenart der assyrischen Buchstaben gibt Dussaud den Anlaß, daß er der assyrischen Schriftfrage nachgeht und auch dem Ursprunge des phönizischen Alphabets forschet, dieses *modèle unique de tous les alphabets connus* (Halévy). Die Resultate der Dussaud'schen Untersuchung sind neu und überraschend: die assyrische (d. h. assyrische) Schrift gehe auf ein nicht genau bezeichnetes griechisch-archaisches Alphabet zurück; und das phönizische selbst stamme möglicherweise von der altkretischen (ägyptischen) Schrift ab, die wir seit den Funden von Knossos zwar kennen, aber derzeit noch nicht zu lesen vermögen. Ob sich Dussauds Mitforscher mit diesen zwei Thesen werden befreunden können, möchte ich bezweifeln; die zweite trägt der Verfasser selbst mit aller Reserve vor; und in der Tat, solange die kretischen Inschriften für uns stumm sind, ist eine Diskussion in dieser Frage verfrüht. Was aber den

<sup>1</sup> Vgl. meinen Aufsatz, *Altes Syrien* (ZfV. xix, p. 305 f.

<sup>2</sup> Ebenfalls 301 und Dussaud selbst p. 50.

<sup>3</sup> Dussaud, p. 48 unten, auch 41 letzter Absatz.



postulierten griechischen Ursprung des sabäischen Alphabets betrifft, da liegen die Dinge anders.

D. H. MÖLLER hat in der lihjänischen Schrift eine Reihe von Zeichen nachgewiesen, welche den entsprechenden phönikischen näher stehen, als die monumentalen sabäischen Formen. MÖLLER schloß daraus, daß das lihjänische Alphabet ein Mittelglied sei zwischen dem altphönikischen und sabäischen.<sup>1</sup> In ähnlichen Bahnen bewegte sich PRATOURIS, als er 1902<sup>2</sup> das dem Lihjänischen, überhaupt südsemitischen verwandte Šafäalphabet, die erste uns bekannte Etappo nannte, auf der Wanderung der gleichfalls von Phönizien ausgegangenen südsemitischen Schrift nach Süden.

Im Gegensatz zu diesen zwei Forschern hält LÖNNERST<sup>3</sup> dafür, daß das nordsemitische Alphabet direkt nach dem Süden importiert worden sei, und später, in stark veränderter Gestalt, wieder nach Norden sich ausgebreitet habe; diesen Rückweg hätte es aber angetreten, als seine monumentale sabäische Form noch nicht endgültig festgestellt war; so erkläre sich z. B. die abweichende Form des lihjänischen  $\text{š}$  als  $\text{š}$  u. m. a.<sup>4</sup> Ihm folgt DRESSAU im großen und ganzen darin, daß er das Lihjänische, Thamudonische und Šafatenische für Tochterschriften des Sabäischen hält.

Wir wollen hier davon absehen, die Irrwege und gewundenen Pfade zu verfolgen, welche die Schrift von Norden nach Süden oder umgekehrt gegangen ist. Die Tatsache bleibt unbestritten, und auch DRESSAU<sup>5</sup> muß sie zugeben, daß es im Lihjänischen,<sup>6</sup> Šafatenischen etc. Zwischenformen zwischen dem Phönikischen und dem monumentalen Sabäischen gibt. Es kann nun sein, daß das Lihjänische (D. H. MÖLLER) oder, wenn auch minder wahrscheinlich, das Šafa-

<sup>1</sup> Epigraphische Denkmäler aus Arabien (*Denkschr. d. Königl. Akad. d. Wissensch.*) 1889, p. 4 und 15 ff.

<sup>2</sup> *MDG* LV 672.

<sup>3</sup> *Epigraphie*, 2. 109 ff. und II 25 ff.

<sup>4</sup> *Ebdem* II 27.

<sup>5</sup> S. weiter unten p. 217 unten.

<sup>6</sup> Dieser vorläufigste DRESSAU allerdings viel zu wenig. Möllers Arbeit (s. o.) wird gar nicht erwähnt.



tenische (PRAETORIUS) eine Etappe auf dem Wege nach dem Sabäischen sei: die wievielte, läßt sich schwer sagen; es kann sein, daß das Lihjänische und Safatenische Etappen auf dem Wege vom Sabäischen seien und dennoch bei einzelnen Buchstaben ältere Formen als dieses bewahrt hätten. Mir ist die erstere Annahme, wie sie D. H. MOLLEN vertritt, wahrscheinlicher. Daß die safatenischen Inschriften umsoviel jünger sind, als die sabäischen, spricht nicht dagegen, daß einzelne ihrer Schriftzeichen als älter anzusehen sind: dies kann verschiedene Gründe haben.<sup>1</sup> Wenngleich auch LIDZBARSKI auch die Abarten des sabäischen Alphabets dem Prinzip der Symmetrie folgen, ja es bisweilen noch weiter durchführen mögen als dieses,<sup>2</sup> so spricht auch LIDZBARSKI und wohl mit Recht, dem Safatenischen kursiven Charakter zu.<sup>3</sup> Daß es aber neben dem monumentalen sabäischen Schriftduktus noch einen kursiven gegeben haben muß, ist bei einem Handelsvolke wohl evident.<sup>4</sup> Sollten diese kursiven Formen nicht den phönizischen näher geblieben sein und die älter anmutenden Zeichen des Safa diesen 'kursivo' Sabäisch widerspiegeln? Das wird sehr wahrscheinlich gemacht durch LIDZBARSKIS Nachweis, daß bei der Umformung des sabäischen Alphabets, wie wir es aus den Basinschriften etc. kennen, künstlerische u. z. architektonische Motive mitgewirkt haben, wie Stabilität, Symmetrie und Schlankheit.<sup>5</sup> Durch all diese Erwägungen bleibt aber die Tatsache unberührt: nach D. H. MOLLEN ist eine Reihe von lihjänischen Buchstabenformen älter, und sie stehen dem Phönizischen näher als die sabäischen Schriftzeichen. LIDZBARSKI war geneigt, in der safatenischen Form des  $\equiv$  ein Mittelglied vom Phönizischen zum Sabäischen zu erkennen;<sup>6</sup> doch ist er inzwischen von dieser Ansicht wieder abgekommen.<sup>7</sup> Hingegen wird es wohl dabeibleiben, daß Lihjänisch H ( $\equiv$  c) eine Mittelform von  $\frac{1}{2}$  zu  $\text{h}$ , lihjänisch  $\gamma$  eine Zwischenstufe von  $\frac{1}{2}$  zu  $\text{h}$  darstellt.<sup>8</sup> Für die Ableitung der südaramäischen  $\equiv$  und

<sup>1</sup> Vgl. schon oben p. 214, Note 1

<sup>2</sup> LIDZBARSKI, I. c. II. p. 25, Z. 31 ff., p. 27, Z. 8.      <sup>3</sup> Ebenda II. p. 33, Z. 17.

<sup>4</sup> Ebenda I. p. 116, 2. Absatz.      <sup>5</sup> Ebenda I. 112 ff., 116, 120.      <sup>6</sup> Ephraïm 2. 122.

<sup>7</sup> Ebenda II. 92.      <sup>8</sup> Ebenda I. 122; MOLLEN I. c. 16 zu \*.







Was endlich die von Praetorius (allerdings in umgekehrter Abhängigkeit der Formen von einander, als sie Dussaut vertreten möchte) vorgebrachte Gleichung:  $\phi = \zeta$  und  $\psi = \chi$  anlangt, worauf Dussaut so viel Gewicht legt, so ist inzwischen Praetorius selbst davon abgekommen, wenigstens  $\phi$  und  $\zeta$  zu einander in ein Abhängigkeitsverhältnis zu bringen.<sup>1</sup>

Ich glaube also, daß wir zur Alternative nicht berechtigt sind, welche Dussaut aufstellt (p. 76):

1° Ou bien l'alphabet phénicien a subi tout à coup une déformation rapide pour aboutir, dès au moins le vi<sup>e</sup> siècle avant notre ère, à l'alphabet sémitique; mais cette déformation, tout à fait parallèle à celle qui a donné les alphabets grecs archaïques, n'a laissé aucune trace;<sup>2</sup>

2° Ou bien l'alphabet sémitique dérive directement d'un alphabet grec archaïque<sup>3</sup> . . .

Was den Zeitraum betrifft, den das sabäische Alphabet zu seiner der griechischen parallelen Entwicklung und Umwandlung gebraucht hat, ist meines Erachtens das Richtige wieder von Lenzmann (l. c. I. 128) getroffen worden; davon abgesehen, daß offizielle Feststellungen von Schriftstilen, wie sie an öffentlichen Bauten etc. zu verwenden sind, auch rasch und gewaltsam vor sich gehen können.<sup>4</sup> Die Spuren dieser Umwandlung aber, die Dussaut vermißt, möchte ich im libanesischen und zum Teil im safatanischen Alphabet vermuten, welche letzteres uns sehr wohl auch ältere Schichten, unter neuere eingeschaltet, erhalten haben könnte.

Nun aber gilt Dussaut selbst zu,<sup>5</sup> daß das Safatanische Formen besitzt, welche den phönizischen näherstehen als den sabäischen.<sup>6</sup> Diese Erscheinung zwingt ihn, ein Oszillations- bzw. Regressions-

<sup>1</sup> Dussaut, p. 78; Praetorius: Über den Ursprung des kanarischen Alphabets, Berlin 1899, p. 31, 33. (Vgl. Lenzmann, Ephém. n. 119 f.)

<sup>2</sup> Von mir gesperrt.

<sup>3</sup> Dies hat D. H. Müller für das äthiopische Alphabet klar gemacht.

<sup>4</sup> S. oben p. 211 unten.

<sup>5</sup> p. 65 ff. zu 2 c. sogar 2 und 3.

Wieder zweiter 4. Kunde = Vergleich. 211 ff.



gesetz zu abstrahieren, demzufolge ein Buchstabe nicht immer konstant, nach derselben Richtung hin sich entwickelt, sondern vielmehr um eine Durchschnitteform pendelt und sich von dieser bald nach der einen, jüngeren, bald nach der anderen, älteren Form hin entfernt.<sup>1</sup> „Si donc, dans le libyano et le safaitique, on rencontre des formes intermédiaires entre le phénicien et le sabéen, ce n'est pas, comme l'admettent MM. LUDWIG et FALLOUX,<sup>2</sup> par suite d'une évolution incomplète, mais par<sup>3</sup> le fait d'une régression inconsciente vers le type primitif“ (p. 69). Dann ist es aber auffallend, daß die safaitenischen Schriftzeichen nach DRESSAT selbst zu den phönizischen (p. 84, Z. 7) Formen zurückzuschwingen, statt zu den griechischen, von welchen die sabäischen nach seiner Auffassung unmittelbar herühren.<sup>4</sup>

Der safaitenische Dialekt ist, wie der libjänische und thamudenische, ein nordarabischer. Einen grammatikalischen Abriss davon gibt DRESSAT im iv. Kapitel. Da sein Buch keine sprachgeschichtlichen Ziele verfolgt, hat der Verfasser seine Auseinandersetzungen auf ein bescheidenes Maß beschränkt. Seinem Leitgedanken treu, betont DRESSAT hauptsächlich jene Abweichungen der Sprache vom klassischen Arabisch, die ihm eine Folgeerscheinung der veränderten Lebensweise (Safaitigkeit) des Volkes sind (p. 108 und 119). Um die einer Rezension gesteckten Grenzen nicht zu überschreiten, muß ich DRESSAT gutem Beispiele folgen und ein näheres Eingehen auf das Problem mir versagen, welches die Schlagworte Volkssprache — Schriftsprache heraufbeschwören. Vielleicht hätte hier aber doch das Libjänische vergleichungsweise herangezogen werden können, da MALLAM Vorarbeit<sup>5</sup> vorlag; so ist die Kontraktion der Diphthonge

<sup>1</sup> p. 67, 68 f.

<sup>2</sup> Und D. H. MALLAM, müssen wir hinzufügen.

<sup>3</sup> So wohl statt „par“.

<sup>4</sup> Vgl. auch p. 72: „El pāé phénicien . . . aboutit au safaitique, à une lettre plus voisine de la phénicienne que la lettre sabéenne“. — Was DRESSAT p. 69 von der byzantinischen Form des A sagt, scheint mir weit hergeholt und nicht bestimmend.

<sup>5</sup> I. c. p. 11 ff.



me, ay auch dort beobachtet worden.<sup>1</sup> Was DESSAULT von den 'lettres faibles' sagt, ist mir nicht recht klar geworden.<sup>2</sup> Die angesezte Pluralform *ru'mana*<sup>3</sup> ist wohl nur Schreib- oder Druckfehler; denn *ru'a* kann bloß *ru'at* (oder *ruat*) gebildet haben und bilden. Die Schreibung *ru* (ر) beweis, daß die Safatenen dieses intervokalisches *u* aus *a* wohl auch *x* sprachen.<sup>4</sup> Zum safatenischen Artikel (ebenso zur Konjugation der Verba tertium) wäre wieder auf das Libjânische hinzuweisen gewesen; letzteres kennt neben *a* auch den Artikel *x*; zur sprachwissenschaftlichen Erklärung dieser Formen und ihrem Verhältnis zu hebr. *a* hätte J. BAARS Aufsatz in *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, xii, 1896<sup>5</sup> verglichen werden können.

Etwas eingehender behandelt DESSAULT (p. 98 ff.) die safatenischen Eigennamen;<sup>6</sup> die hier reichlich angeführte Literatur erlaubt es jedem, die angedeuteten Fragen weiter zu verfolgen. — Einemitierte Graffiti (p. 100 ff.) aus DESSAULT-MACHRELS Sammlung, denen eine Transkription, Übersetzung und Erklärung beigegeben ist, gewähren Einblick in einige kontroverse Punkte der Interpretation. Die wenigen kulturhistorischen Momente, welche die Inschriften erkennen lassen, die noch spärlicheren historischen Daten, die sie uns verraten, führt DESSAULT im Zusammenhange vor (p. 100—110).

Die folgenden zwei Abschnitte (Kap. v. vi) führen uns ins safatenische Pantheon, gewähren uns einen Rückblick in die arabische Qabbiliyya und einen Ausblick auf aramäische und griechische Götterentlehnungen und Konkretisierungen.

<sup>1</sup> p. 18, iii, 34.

<sup>2</sup> Vgl. auch Cl. HUART *ib. Journ. as.* 1907 p. 184 ff.

<sup>3</sup> Ich übertrage bloß die (aramäische) Orthographie in die deutsche.

<sup>4</sup> H. LEROUX, Zur Entzifferung der theophrastischen Inschriften p. 41 hätte hier berücksichtigt werden müssen.

<sup>5</sup> Jetzt 'Sprachwissenschaftliche Untersuchungen zum Semitischen', 1 1907, p. 67 ff.

<sup>6</sup> Vgl. auch DESSAULT im 1. Kap. p. 15 f. Zu *ru'mana* (ebenso) vgl. LUTJESSEN, Ephraim, II, 46, Note 1. — Zum Vorkommen nordarabischer Eigennamen in den Inschriften von el-Bija 264 ff., 1 v. p. 4.







wie p. 128: und die bei Götternrufen üblichen Formeln besprechen.

In Kap. vii werden folgende Gottheiten einzeln behandelt: Allāh, Rudā,<sup>1</sup> Qad 'Awid (= Qad 'Awad; letztere bezogen); Sams, Iq' (rām, rā', oq', 'Ebas); Rahām (NOLKE: رَهَام), Šay' al-hawm, in welchem Dussaud einen Kriegsgott oder vielmehr eine Gottheit der bewaffneten Truppe erkennt. Zu seinem antilaochischen Charakter würde diese Bestimmung gut passen.

Kap. vii greift auf den Anfang zurück und bespricht die endgültige Assimilation der ansässig gewordenen Saitenor an die aramäische Bevölkerung. Religionsgeschichtlich drückt diese sich aus in der Aufnahme des Be'el Samin und Dussares in das saitenische Pantheon, sprachgeschichtlich darin, daß jene ihren Dialekt verlieren und seit dem 4 nachchristlichen Jahrhundert griechische Inschriften setzen; in einer solchen, welche Dussaud (p. 126) mitteilt, ruft ein Archelaos den Zeus Ζεὺς Σαϊωνίης an.

Damit schließt die Arbeit des französischen Gelehrten, der es verstanden hat, in großen Zügen und in einer äußerst anmutigen Darstellung ein großes ethnologisches und kulturhistorisches Problem vor unseren Augen aufzurollen und zu deuten. Wenn man nach hier und da ihm nicht in allen Einzelheiten beipflichten kann, so gelingt es Dussaud doch, durch die Fülle des gebotenen Materials und durch scharfsinnige Kombinationen unsere Aufmerksamkeit zu fesseln, und zur Mitarbeit an der Lösung gar mancher Probleme anzuregen.

Graz.

N. RUODOLANAKIS.

<sup>1</sup> H. oben.







## Das Apālālied.

Von

L. v. Schroeder.

Das merkwürdige kleine Lied von der Apālā, *RV* 8, 80 (resp. 8, 91), hat schon ziemlich früh die Aufmerksamkeit der Indologen auf sich gelenkt, ohne daß man bei der Erklärung desselben wesentlich über dasjenige hinausgekommen wäre, was schon die indischen Kommentatoren und Exegeten uns bieten. Daß dies aber für ein richtiges Verständnis des Liedes durchaus ungenügend, ja in wesentlichen Punkten ganz direkt irreführend ist, scheint mir aus einer vorurteilslosen Betrachtung des Textes deutlich hervorzugehen und soll im folgenden dargelegt werden. In diesem Falle, wie in so manchen ähnlichen Fällen, versagt die Tradition durchaus, und die europäische Forschung sieht sich vor die Aufgabe gestellt, aus dem Texte des Liedes selbst, in Verbindung mit seiner rituellen Verwendung — denn auch eine solche ist uns wenigstens für einen Vers bezogen — die eigentliche Bedeutung und den Zweck der Dichtung zu erschließen, respektive dieselbe mit größtmöglicher Wahrscheinlichkeit festzustellen.

Schon Aufrecht hat bekanntlich in einem der ersten Bände der *Indischen Studien* Text und Übersetzung des Liedes, Śāyana's Kommentar dazu und das betreffende Stück von Śaṅkara's *Śaṅkara'shāstra* Kommentar zur *Anukramaṇikā* mitgeteilt und einige Bemerkungen daran geknüpft,<sup>1</sup> nachdem schon vorher durch ADAMERT KERN die entsprechende Stelle der *Bṛhaddevatā* im ersten Bande derselben

<sup>1</sup> Vgl. Th. Aufrecht, *Die Sage von Apālā*, *Indische Studien*, Bd. IV, p. 1—8. Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XXII, 23.







(*śalyaka*), 2. eine Eidechse (*gaṇḍā*), 3. ein Chamäleon (*kṛikālāsa*).<sup>1</sup> Apālā, die Tochter des Atri, soll, wegen jener — offenbar ekelhaften — Hautkrankheit von ihrem Gatten verschmäht, sich in die Einsiedelei ihres Vaters zurückgezogen und eifrig Buße geübt haben, bis sie das Abenteuer mit Indra erlebt und von dem Gotte gereinigt und geheilt wird. Aber das Lied selbst weiß nichts von dieser Verschmähung durch den Gatten. Sie ist ganz offenbar bloß aus einem falschverstandenen Worte des vierten Verses erschlossen, resp. vermutet und dann als Tatsache behauptet worden. Das Wort *paridṛśitas* kann durchaus nicht 'dem Gatten verhaßt' bedeuten — das ist eine sprachliche Unmöglichkeit — sondern nur 'den Gatten hassend', 'dem Gatten abgeneigt'. In der Geschichte von Apālās Verschmähung und Verstoßung liegt demnach nicht Tradition, sondern Gelehrtenarbeit — und zwar eine verfehlte — vor, während die Geschichte von den drei Tieren, die aus Apālās krankhaftem Hautabfall entstehen, sehr deutlich an ähnliche Erfindungen der Brāhmanazeit erinnert. Und darin hat Aerværnt jedenfalls Recht, daß 'der frische Quell der Sage zur Zeit der Abfassung der Brāhmanas längst verronnen' war. Was die Kommentatoren zu dem Inhalt des Liedes hinzutun, ist gelehrte Vermutung, in der phantastischen Art der Uṛhmanazeit weiter ausgespannen und mit allerlei Zutaten versehen, für welche in dem Texte selbst kein ausreichender Anhaltspunkt vorliegt, die aber auch gewiß nicht echter, alter Sagentradition entstammen.

Unser Material zur Beurteilung der Tradition ist neuerdings in erfreulicher Weise vermehrt worden. Die Brāhmadevātā liegt in Text und Übersetzung von Macdonell vor uns und H. Oertel hat dem Apālālika einen besonderen, sehr sorgfältig gearbeiteten Aufsatz gewidmet, in welchem er die Geschichte von Apālās Heilung durch Indra nach dem Jāminīya-Brāhmana mitteilt, zusammengestellt mit dem wesentlich übereinstimmenden Texte des Cātyāyana-Brāhmana,

<sup>1</sup> So Śāyana und Bhāṣyaṇḍarīya, vgl. Anmerk. z. n. O., 1. 4 und 3. Über die Version des Jāminīya-Brāhmana und des Cātyāyana-Brāhmana vgl. weiter unten.



der uns schon aus Sāyana's Kommentar bekannt war.<sup>1</sup> Auch berichtet Oṅkara ebendasselbst (p. 26) von einer ähnlichen Geschichte, die im *TMB* 9, 2, 14 von Akūpārā, der Angirastochter, erzählt wird, deren Haut wie die Haut einer Eidechse (*godhū*) gewesen sein soll. Indra reinigt sie dreimal und macht sie *sun-ekinned*.

Etwas wesentlich neues erfahren wir aus der Version der Sage im Jāminīya-Brāhmaṇa nicht. Und es ist kaum ein Vorzug, wenn hier, wie ähnlich auch im Ātyāyana-Brāhmaṇa, erzählt wird, daß Apālā selbst nach der ersten Reinigung durch Indra zu einer Eidechse (*godhū*) wurde, dann bei der zweiten Reinigung zu einem weiblichen Chamäleon (*kyikālāṣṭi*) und endlich beim drittenmal zu einer *suṅgishikā*, — einem Tier, welches das Ātyāyana-Brāhmaṇa *saṅgishikā* nennt, von dessen Charakter wir aber nichts auszusagen wissen.

Oṅkara glaubte das Lied von Apālā und Indra zu seinen sogenannten Ākhyāna-Hymnen rechnen zu sollen, und wenn er auch selbst bemerkt, daß 'die Lücken, welche die Verse übrig lassen', 'nicht sehr erheblich' seien, so hält er doch dafür, daß an einigen Stellen 'auf eine vorauszusetzende prosaische Erzählung zu rekurrieren' sein dürfte.<sup>2</sup> Wie ich über die Oṅkara'sche Ākhyāna-Theorie denke, habe ich schon ausführlich dargelegt.<sup>3</sup> Auch das Apālālied wird sich schwerlich als Stütze dieser Theorie verwerten lassen. Immerhin muß anerkannt werden, daß Oṅkara in einem wichtigen Punkte die vorherrschende indische Tradition bereits korrigiert hat. Er hebt ganz richtig hervor, daß Apālā nach Vers 1 eine *patidvishā*, nicht eine *patidvishā*, nicht eine vom Gatten verachtmte Frau ist, 'wie die späteren Fassungen der Erzählung

<sup>1</sup> Vgl. H. OETTEL, Indra cures Apālā, in *Journal of the American Oriental Society*, ed. by CHARLES H. LEXMAN and GEORGE F. MOORE, eighteenth volume, New-Haven 1907, p. 26—31.

<sup>2</sup> Vgl. Oṅkara, *ZDMG*, Bd. 39, p. 78. — GELDER (Vedische Studien I, p. 293) sieht in dem Apālālied eine Mischung von Itihāsa- und Saṃvādaya-Verse. Er faßt Vers 2—6 als Saṃvāda zwischen Apālā und dem als stumme Person gedachten Indra. Auf den Inhalt des Liedes geht er nicht näher ein.

<sup>3</sup> In meinem Buche *Mysterium und Mimesis in Rigveda*, Verlag von H. Haessel in Leipzig, 1908.



wollen', daß sie vielmehr deutlich als eine Jungfrau bezeichnet wird (Vers 1), und er sieht dementsprechend in ihr ein 'männerscheues Mädchen', das (von Hause?) geht, um der Ehe zu entfliehen' und in dem die Begegnung mit Indra eine Wandlung hervorgebracht zu haben scheint. Ganz richtig weist er auch auf jene 'geeignete Ehe der Apālā hin, im Hinblick auf welche der Bräutigam, wenn er bei der Hochzeit seiner Braut die *śalāśī* (einen Stachelschweinstachel) in die rechte Hand gibt, betete':

*yatheyam Qaciṁ adōṣitām saputrām ca yathadditīm  
avidharvāṁ cāpālām evaṁ tvām iha cakṣatāt.<sup>1</sup>*

Hier steht also Apālā neben Qaci und Aditi als Typus einer glücklichen, gesegneten Ehefrau da. In unserem Liede aber erscheint sie noch als Jungfrau. Daß das Lied von einem Mädchen singt, kann meines Erachtens nicht zweifelhaft sein. Die Bezeichnung *kanyā*, mit welcher Vers 1 beginnt, sollte jedes Mißverständnis von vornherein ausschließen. Denn *kanyā* bedeutet, wie Grassmann ganz richtig in seinem Wörterbuch erklärt, 'die Jungfrau, besonders häufig die als Braut geschmückte, dem Bräutigam zugeführte'. Das Petersburger Wörterbuch sagt 'Mädchen, Jungfrau, Tochter'. Niemals hat das Wort die Bedeutung 'Frau, Ehefrau'. Schon das macht die Geschichte von der verschmähten Ehefrau Apālā, die in mehreren Kommentaren spukt, ganz unwahrscheinlich, ja unmöglich.

Wir finden aber die Heldin des Liedes bei einem der Kommentatoren — Haradatta — auch wirklich ausdrücklich als Mädchen gefaßt. Seine Darstellung der Geschichte weicht in mehreren Punkten von der gewöhnlichen Art, wie dieselbe sonst erzählt wird, ab. Sie lautet nach der Mitteilung von M. Winternitz: 'Hier erzählt man folgende Geschichte (*ītihāsa*): Es war ein Mädchen, namens Apālā; die war mit dem weißen Aussatz befallen, und niemand heiratete sie. In dem Gedanken, wie sie doch den Indra verehren könnte, stieg sie eines, um zu baden, in einen Fluß. Wie sie so von der

<sup>1</sup> Vgl. *Śāṅkhāyanaśiṣhyasūtra* 1, 15, 2, (*Indische Studien*, Bd. xv, p. 25. 26); *Oṣanama*, z. n. G., p. 75.



Strömung dahingetragen wurde und wieder die Liebe in ihrem Herzen trug, da sah sie eine von der Strömung fortgetragene Sonnenpflanze. Den Sonnensaft zermalmt sie mit ihren Zähnen und brachte seinen Saft dem Indra dar. Indra trank ihn, ließ durch die drei Löcher eines Wagens, eines Karrens und eines Joches Wasser einströmen, reinigte sie dreimal mit diesem Wasser und machte sie glänzend wie die Sonne.<sup>6</sup>

Bei Śāyana geht Apālā, an ein Sonnenopfer für Indra denkend, zum Flußufer, badet daselbst und pflückt auf dem Wege den Sonnen.<sup>7</sup> Das Wort *krutā* im 1. Verse des Liedes kann ‚auf dem Wege‘, aber auch ‚in der Strömung‘ bedeuten, daher die Verschiedenheit der Auffassung bei Śāyana und Haradatta ganz begreiflich ist; *kanyā* aber kann nur ‚Mädchen, Jungfrau‘ bedeuten, und in diesem einen Punkte ist Haradatta jedenfalls im Rechte. Die ekelhafte Hautkrankheit spukt aber auch bei ihm. Jungfer Apālā findet keinen Gatten, weil sie mit dem weißen Ausatz behaftet ist.

Ich habe bereits oben bemerkt, daß diese, von allen Kommentatoren erwähnte Hautkrankheit der Apālā in dem Liede selbst nicht vorkommt. Es lassen sich aber, wie ich denke, auch positive Gründe dafür anführen, daß diese Krankheit -- Ausatz, oder was es sonst gewesen sein mag -- nichts weiter ist als eine Erfindung der Kommentatoren, respektive eines lüderlichen Kopfes unter ihnen, der für alle seine Nachfolger maßgebend geblieben ist.

Der einzige Anhaltspunkt für die Annahme einer Hautkrankheit bei Apālā kann im 7. und letzten Verse des Liedes gefunden werden, der in wörtlicher Übersetzung lauten würde: ‚Im Loch des Wagens, im Loch des Karrens, im Loch des Joches, o hundertfach kräftiger Indra, die Apālā dreimal reinigend machtest du sie zu einer sonnenhellen‘ -- d. h. offenbar zu einer, deren Haut rein und hell wie die Sonne glänzte.

<sup>6</sup> Vgl. WILHELM, a. a. O., p. 10, Anm. 2.

<sup>7</sup> Śāyana sagt: *ed bāhūni indraya amāśa pṛaṇakaro bhavati, tam indraya āśayanti bāhūni amāśam pṛaṇayamati; ed tatra sūrya pālā sonam upa alakṣata; tam āśaya pṛiṣṭam pṛaṇayamacham udrga tem tat sūrya eva.*



Nun erwäge man wohl: Dieser Vers gehört zum Hochzeitsritual der Inder! Wir finden ihn in dem ersten großen Hochzeitsliede des *Atharvaveda*<sup>1</sup> beim Brautbad verwendet. Mit Vers 39 werden daselbst die Brahmanen aufgefordert, das Badewasser für die Braut herbeizubringen. Dann heißt es Vers 40: Heilvoll soll dir das Gold, heilvoll sollen dir die Wasser sein, heilvoll soll dir der Pfosten sein, heilvoll des Joches Loch! heilvoll sollen dir die hundertfach fluternden Wasser sein! heilvoll vereinige den Loth mit dem Gatten!<sup>2</sup> Und nun folgt unser Vers (41), den ich metrisch folgendermaßen wiedergebe:

In Wagen's Loch, in Karrens Loch, in Joches Loch, du Mächtiger,  
Apoll! drehst du ruhig und machst du sonnig Ihre Hant.

Stark verballhornt wird dieser Vers in ganz entsprechendem Zusammenhang auch bei *Āpastamba* im *Gṛhyasūtra* 1, 8 verwendet.<sup>3</sup> Im vorausgehenden Sūtra (1, 7) ist gesagt, daß vedakundige (Brahmanen) in gerader Anzahl ausgesendet werden sollen, um Wasser zu holen. Dann heißt es (1, 8) in der Übersetzung von M. Winternitz:

„Mit dem folgenden Yajnaspruch legt er auf die Haupt einen aus Darbhagrass (geflechtene) Ring, und mit dem folgenden (Rigvers) stellt er auf diesen (Ring) das nächste Loch eines Joches und legt in das Loch mit dem folgenden (Rigvers) Gold hinein; mit den folgenden fünf (Rigversen) läßt er sie (man) hängen, bedeckt sie mit dem folgenden (Rigvers) mit einem neuen Gewande und umgürtet sie mit dem folgenden (Rigvers) mit einem Jochstricke.“<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. AV. 14, 1, 41.

<sup>2</sup> Vgl. M. Winternitz, „Das altindische Hochzeitsritual“ usw., p. 43; *Ag. M.* Br. 1, 1, 9.

<sup>3</sup> Vgl. M. Winternitz, a. a. O., p. 21. — In *Chāndhāyanas Gṛhyasūtra* 1, 15, 6 erscheint der Vers zwar im Hochzeitsritual, doch in ganz anderem und, wie ich meine, sehr dunklen Zusammenhange. Er wird dort recitiert, während (die Gattin?) in die Kammelöcher des Hochzeitswagens je einen Zweig von einem fruchttragenden Baume steckt, oder nachdem diese Zweige schon darin befestigt sind. Vgl. *Ugrecanias* Text und Übersetzung dieser Sūtra in den *Indischen Studien*, Bd. xv, p. 30. 31. Zu dieser Zeremonie paßt der Vers natürlich nur ganz äußerlich, durch die Anfangsworte, die offenbar der Anlaß waren, daß man ihn dabei verwendete.



Kein Zweifel, der Vers wird im Ritual dazu verwendet, die Braut vor dem Brautbade, das der Vereingung mit dem Gatten vorausgeht, zu läutern und zu reinigen, respektive solche Reinigung zu konstatieren. Hier ist selbstverständlich von keiner Hautkrankheit die Rede. Es handelt sich bloß um eine rituelle Läuterung vor der Vereingung der jungen Frau mit dem Gatten, wie sie auch durch das Bad mit gewolltem Wasser und andere Zeremonien noch bewirkt werden soll. Und solche Reinigung ist vollauf motiviert. Es ist ja bekannt genug, daß das Weib nach dem Glauben der meisten Völker auf primitiver Stufe, und so auch der Arier in alter Zeit, als unrein angesehen wird.<sup>1</sup> Soll die sexuelle, die eheliche Verbindung heilvoll sein, so muß die Braut zuvor in mannigfacher Weise geläutert werden. Und das bewirkt offenbar auch die Zeremonie mit dem Loch des Joches. Gewiß hat man die Braut ursprünglich wirklich dem Durchziehen durch gewisse zum Wagen gehörige Öffnungen unterworfen, was dann erst spitter abgeschwächt, aber nicht ganz verschwunden ist. Der Vers des Apolloliedes erinnert an die vollständige dreifache Läuterung in dieser Art.

Der volksmäßige Brauch ist im allgemeinen stabiler und zäher als die Sage. Auch hier handelt es sich um einen volksmäßigen Brauch, der im priesterlichen Ritual Aufnahme gefunden hat. Und der Brauch ist mehr dazu angetan, uns das Verständnis des Liedes zu erschließen, als umgekehrt. Vor allem aber müssen wir uns hüten, Dinge, die in dem Liede tatsächlich garnicht vorhanden sind, nur von den Kommentatoren erzählt werden, zum Ausgangspunkt der Betrachtung zu machen. Und das wäre in diesem Falle die Hautkrankheit, der angebliche Ansatz der Apoll, von welchen weder der Brauch noch das Lied etwas weiß.

Es wäre doch eine ganz ungehörtliche Gleichgültigkeit, beim solennem Brautbad von einer ansätzigen oder sonst wie mit ekelhafter Hautkrankheit behafteten Person zu singen, die Gott Indra gereinigt haben soll und die damit gewissermaßen das Vorbild

<sup>1</sup> Vgl. Winternitz, a. a. O., p. 42. 43. 44.



für die zu reinigende Braut abgibt. Und wenn wir von der mehrfach erwähnten Kommentatorunwissenheit absehen, haben wir auch nicht den geringsten Grund, den alten Indern diese Geschmacklosigkeit zuzuschreiben.

Noch an einer andern Stelle des Hochzeitsrituals erscheint, wie wir bereits sahen, Apālā neben Qaśi, der Gattin des Isdra, und neben Aditi genannt, als Typus eines Weibes, das in der Ehe glücklich geworden (vgl. oben, p. 227). Soll auch das wieder jene haarkrank gewesene Person sein? Ein wirklich skollhafter Gedanke.

Ich glaube, es läßt sich sogar behaupten, daß die Geschichte von der Hautkrankheit der Apālā nicht einmal recht stimmen will zu etlichen Zügen der Sage, wie sie die indischen Gelehrten uns selbst berichten. Es heißt z. B. in der Bṛihaddevatā (5, 99), daß Indra sich in die Apālā verliebte, als er sie in der menschenleeren Einsiedelei ihres Vaters erblickte.<sup>1</sup> Sie merkt sein Begohren, geht mit dem Wassergefäß zum Wasser, findet den Souma, keltert ihn in ihrem Munde, und der Gott trinkt ihn dann aus ihrem Munde heraus. Den letzteren Zug finden wir übereinstimmend auch bei Śhaṅgura-giśhya, im Jāimintya-Brāhmaṇa, im Āyāyana-Br.<sup>2</sup> und bei Śāyana, welcher letzterer ebenfalls davon zu berichten weiß, daß sich Indra dabei in Apālā verliebt.<sup>3</sup> Stimmt das wohl zu der Vorstellung von einer Hautkranken, Aussätzigen, vor welcher ihr eigene Gatte Ekel empfindet?

Und sehen wir uns das Lied an. In Vers 3 spricht sich Sehnsucht nach dem Kommen des Indra aus. Dann heißt es weiter Vers 4:

11) ॐ नमो भगवते वासुदेवाय

4th or 5th) nicht verbessert wird.

Oh wie, den Fittgen hussend, gehn,

Mit welcher Annahme verfahren?

<sup>1</sup> Brishabill. Q. 90: blue indrag calamus drishatā rājān pūrā dharma.

\* Բրիտան. Գ. 102 հով Տիաճխարակիյա: քարէ անոց ու խոռոկան: Ճին, Եր. և Ուր. Եր.: արժէ անկէն զնոսն անճանոս:

<sup>1</sup> S'kyap: tala balru ila' b'enyat'at' karyd' arya eta d'apah'rd'h'yab'h'h'h'at'ay  
s'ay'ay' s'ay'at'



Sehen wir ab von der Schwierigkeit, welche hier der pluralistische Ausdruck bereitet, desgleichen von dem Epitheton ‚den Gatten hassend‘, — auf jeden Fall spricht sich der Wunsch des Mädchens — oder der Mädchen — nach Vereinigung mit Gott Indra aus. Würde wohl eine Hautkranke, Aussätzige dem Gott Indra dazu passen?

Endlich aber — fast not least — wenn eine arme Hautkranke durch ihr Schnopfer die Gunst des Gottes Indra erlangt hat und nun eine Bitte äußern soll, ist es nicht selbstverständlich, daß sie vor allen Dingen um Befreiung von ihrer ekelhaften Krankheit bitten wird? Apālā richtet sogar drei Bitten an Indra, aber — sonderbar genug — die Bitte um Genesung von ihrer Krankheit befindet sich nicht darunter! Sie bittet vielmehr 1. das Vaters Kopf — der nach den Kommentatoren eine Glutze hatte — möge Haare bekommen; 2. das Ackerfeld möge entsprechend bewachsen sein, d. h. natürlich reichen Getreidesegen tragen; 3. es mögen ihr selbst Haare auf dem Bauche wachsen.

Die ersten beiden Bitten haben selbstverständlich mit einer Hautkrankheit der Apālā nichts zu tun, ganz abgesehen davon, daß die erste in der Situation einer armen Schwachkranken fast läppisch klingt. Aber auch die dritte Bitte spricht von keiner Genesung, keiner Krankheit. Nur gewaltsam konstruiert man den Gedankengang, der Apālā waren durch jene Krankheit die Haare am Bauche ausgefallen und das Wiederwachsen derselben würde mit Genesung gleichbedeutend sein. Es ist ganz undenkbar, daß jemand, der an einer schlimmen, sein Glück zerstörenden Krankheit leidet, im gegebenen Falle den rettenden Gott in dieser Weise mit ganz anderenartigen Bitten behelligen wird:

5. Hier diese Flächen hüte dich,  
O Indra, laß bewachsen sein:  
Das Alten Kopf, das Ackerfeld,  
Dann diese da auf meinem Bauch.
6. Hier diese unser Ackerfeld,  
Dann ferner diesen meinen Leib,  
Und weiter auch das Alten Kopf,  
Laß all diese blüh'ig sein!



Nein, hier ist von Hautkrankheit, Aussatz u. dgl. m. gar nicht die Rede. Es handelt sich um ganz andre Dinge. Ein Mädchen bittet den starken Gott darum, daß ihr die Haare in der Schamgegend wachsen mögen, — d. h. sie bittet darum, daß der Gott sie mannbar werden lasse. Die parallele Bitte für das Ackerfeld spricht auch deutlich genug. Gerade den vedischen Indern ist der Vergleich des weiblichen Leibes mit dem fruchttragenden Ackerfelde sehr geläufig. In dem zweiten großen Hochzeitsliede des Atharvaveda wird die junge Frau bei der Ankunft im neuen Hause begrüßt als herrliches Ackerfeld, das den mannlichen Samen aufnehmen soll, — und dabei wird dasselbe Wort gebraucht, dessen sich Apālā hier bedient (*uradra*).<sup>1</sup> Es ist klar genug. Das Mädchen bittet darum, reif zu werden, fruchtbar zu werden, gleich dem Ackerfelde mit seinen Saaten. Möge das Feld bewachsen sein mit Ähren, wach Busch mit Haaren, d. h. mannbar, reif dazu, Frucht zu tragen, wie der von dem großen Gotte gesegnete Acker Früchte trägt.

Das ist gewiß ganz in der Ordnung und vollauf befriedigend. Freilich, der 'Kopf des Alten' und die Bitte, daß auch er heilbar sein möge, ist damit noch nicht erklärt. Da steckt noch ein Geheimnis drin. Man begreift auch kaum, was dem Mädchen daran gelegen sein kann, daß ein glataköpfiger Vater wieder Haare bekommt. Die Bitte erscheint fast abgeschmackt. Ich glaube denn auch, daß es sich tatsächlich um etwas ganz andres handelt, — um etwas, was keineswegs abgeschmackt wäre und was in engster Zusammenhang mit der Bitte um die Fruchtbarkeit des Ackerfeldes stünde.

Das Wort *tatā* 'der Vater', 'der Alte', 'das Väterchen', erscheint, abgesehen von unserem Liede, nur noch einmal im ganzen Rigveda, und zwar in einem kleinen volkstümlichen Liede, das bei einem volkstümlichen Einzuge mit Heilwörtern der Fruchtbarkeit gesungen wurde (RV 9, 112). Und in diesem Liede bezeichnet *tatā*, wie ich nachgewiesen zu haben glaube, den Vegetationsalten, den Kornalten, jenen wohlbekannten Fruchtbarkeitsdämon oder Vegetationsdämon,

<sup>1</sup> Vgl. AV. 11, 2, 14 *āmanedī uradā adīdyā ājan, ādyāp āno upatā ājan nagan*.



den man in Niederdeutschland ‚de Oll‘ zu benennen pflegt.<sup>1</sup> Nehmen wir an, daß das Wort auch im Apaläliede dieselbe Bedeutung hatte, dann würde das ganz vortrefflich in den Zusammenhang passen und einen wirklich guten Sinn ergeben. Das Feld soll Saaten tragen, der altgewordene, kahlgewordene Vegetationsdämon soll wieder Haare bekommen, d. h. er soll wieder jung werden. Das wären ganz parallele Gedanken, durchaus zu einander und zu der persönlichsten Bitte des Mädchens stimmend. Fruchtbar werde Feld und Flur durch die Gnade des Gottes, fruchtbar auch des Mädchens Leib!

Man ist versucht, bei diesen Vorstellungen des Rigveda, an den altnordischen Mythos von der Göttin Sif zu erinnern, der Gemahlin des Thórr, deren Name sich unter den Nasnathulur als eine der Bezeichnungen für ‚Erde‘ vorfindet. Der Mythos erzählt von ihr, daß Loki, der mit ihr gebuhlt haben soll, sie ihres Haars beraubt habe. Thórr aber zwingt Loki, seiner Gemahlin von den Elfen neues Haar fertigen zu lassen, das wie Gold glänze. Ivalde Sohn schmiedet es und alsbald wächst es auf der Göttin Haupte (vgl. E. Moak, *Germanische Mythologie*, 2. Aufl., p. 180). Diese Göttin scheint — nach Moak, a. a. O. — ‚aufs engste mit dem sproßenden Erdreich verknüpft zu sein‘. Schon UMLAND gab die schöne Deutung: ‚Sif, die schönhaarige Göttin, ist das Getreidefeld, dessen goldener Schmuck im Spätsommer abgeschnitten, dann aber von unsichtbar wirkenden Erdgeistern wieder neu gewoben wird‘. Schwerlich hat W. GOLTJES recht, wenn er diese Deutung bestreitet.<sup>2</sup> Für uns ist hierbei wohl zu beachten, daß Thórr und Indra zweifellos urverwandte Götter sind. Wenn Indra 1. dem Vegetationsdämon das ausgefallene Haar wieder wachsen läßt; 2. das Ackerfeld mit Ähren vernieht; 3. die Schamhaare des Mädchens, dem er sich als Lieb-

<sup>1</sup> Vgl. L. v. SCHROEDER, *Mysterium und Märra im Rigveda*, p. 447. — Im AV 8, 24, 16; 18, 1, 77 und Tt 3, 2, 6, 3 wird das Wort *śala* bei der Anrufung der abgewandenen Väter gebraucht. Kathopanishad 1, 3 redet Nachbars seinen lebenden Vater so an.

<sup>2</sup> Vgl. W. GOLTJES, *Handbuch der germanischen Mythologie*, p. 262, 263, Anm.



haber zu nahen scheint, wachsen läßt — dann sind in all diesen drei göttlichen Taten Beziehungen zu dem Siṣ-Mythos kaum zu verkennen.

Doch, wie dem auch sei, das Apālālied stellt sich jedenfalls als ein Mannbarkeitszauber dar, welcher durchaus passend mit der rituellen Reinigung des weiblichen Leibes für die sexuelle, respektive eheliche Vereinigung abschließt, — eben darum auch durchaus dazu geeignet war, mit diesem Schlußvers im Hochzeitsritual Aufnahme zu finden.

Ja, es fragt sich, ob wir den Namen der vielberühmten Apālā nicht als ein ursprüngliches Appellativum zu deuten haben. Das Wort *apālā*, von *pālā* ‚der Schützer, Schirmer‘ abgeleitet, könnte diejenige bezeichnen, welche noch keinen Schützer, keinen männlichen Schutz, keinen Gatten hat, — keinen *nāthā*, welch letzteres Wort die Bedeutungen ‚Schützer‘ und ‚Gatte‘ in sich vereinigt. Es würde in gewisser Weise auch an das vedische *akhrātā* anklängen, das bruderlose Mädchen, das eben darum in freierer Weise den Männern sich zuwendet.<sup>1</sup> Und wir erinnern uns auch an Yamts Wort, die, den Bruder Yama zum Gatten begehrend, über den Zustand klagt, wo ihr der *nāthā*, der Schützer und Gatte fehlt.<sup>2</sup> Es fragt sich auch, ob wir bei dem mehrfach hervortretenden pluralischen Ausdruck unseres Liedes nicht an eine Mehrzahl von Mädchen zu denken haben, die den Mannbarkeitszauber üben.

Doch ehe wir weitere Vermutungen wagen, dürfte es gut sein, das ganze Lied im Zusammenhange sich zu vergegenwärtigen. Daß der Ton desselben ein durchaus volkstümlicher ist, scheint mir unmittelbar einleuchtend. Diesem Eindruck wird sich wohl niemand entziehen können. Ich gebe im folgenden meine metrische Übersetzung, in welcher ich Inhalt und Form des Liedes möglichst gleichmäßig gerecht zu werden versucht habe:

<sup>1</sup> RV. I, 124, 7 *akhrātāḥ prapāḥ vai prapāḥ*; vgl. auch RV. I, 5, 6 *akhrātāḥ vai prapāḥ vai prapāḥ* usw.

<sup>2</sup> RV. IV, 10, 11 *Ṛṣiḥ kṛtāntāḥ pād māthāḥ āśānti*, was heißt: „Ihr, Rührer, wo kein ‚Schützer‘ da ist?“



## RV 8, 80 (resp. 81).

1. Das Mädchen giug zum Wasser hin,  
Den Soma sand sie auf dem Weg,  
Nach Haus hin tragend sagte sie:  
Dem Indra will ich keltern dich,  
Dem Çakra will ich keltern dich!
2. Der du dort gehst, du ganzer Mann,  
Nimmst Hans für Hans in Augenscheln, —  
Trink zehngedrehten Soma hier!  
Körner und Brei sind mit dabei,  
Der Kuchen und das Loblied auch.
3. Wir umschauen dich so gerne schauen,  
Und sehen dich noch immer nicht!  
Nur suchst jetzt, ganz suchst jetzt —  
O Soma, ström' dem Indra zu!
4. Ob er's wohl kann? ob er's wohl tut?  
Ob er uns wohl verheiraten wird?<sup>1</sup>  
Ob wir, dem Gatten abgeneigt,  
Mit Indra uns vereinen gehn?<sup>2</sup>
5. Hier diese Flächen alle drei,  
O Indra, laß bewachen sein:  
Des Alten Kopf, das Ackerfeld,  
Dann diese da auf meinem Bauch.<sup>3</sup>
6. Hier dieses unser Ackerfeld,  
Dann fernur diesem meine Leih,  
Und weiter noch des Alten Kopf —  
Laß alle diese heilig sein!
7. In Wagon Loch, in Kastron Loch,  
In Jochen Loch, du Mächtiger,  
Ajsä dreifach zehrigend,  
Machtest du -umig ihre Haut.

<sup>1</sup> Wenn Indra das Mädchen, resp. die Mädchen ninander sucht, darf das wohl als Verheirathung bezeichnet werden — Bei ARYANOWITZ ist dieser ganze Text unrichtig überetzt, weit besser bei GRASSMANN, doch hat auch er das falsche „von dem Gatten verheirathet“; LOWMEYER: „verheißt dem Gatten“; ARYANOWITZ ganz „von welchem Gatten lang gehaft, vermählt“ Ich mich mit Indra bald!

<sup>2</sup> Sowohl ARYANOWITZ wie GRASSMANN sagen „meinen siechen Leib“, obwohl von dem Slechtem nichts im Texte steht! Besser LOWMEYER: „meiner Bauchs Fülle!“



Man hat beim Lesen dieses Liedes überhaupt nicht den Eindruck, daß hier eine ‚Sage‘ erzählt wird — und das ist ja auch garnicht der Fall. Es handelt sich vielmehr um eine kultische Begehung häuslicher Art, die von jungen, der Mannbarkeit nahen Mädchen ausgeführt wird. Einleitend sagt das Liedchen bloß, das Mädchen habe auf dem Wege zum Wasser — vielleicht mit dem Wassergefäß ausgehend, um Wasser zu schöpfen,<sup>1</sup> also zufällig — den Soma gefunden und wolle ihn nun dem Indra keltern. Gleich im folgenden Verse beginnt aber auch schon die an den Gott sich wendende Einladung zum Genuß des Soma, den man ihm mit den Zähnen gepreßt und durch allerlei Zutaten — Körner, Brei, Kuchen — zu einem solennen Schmause verfaßtsüdt hat. Der Gott wird dabei — wie sonst niemals — als *virakl* bezeichnet, etwa ‚Männchen‘ oder ‚ganzer Mann‘, d. h. wohl ein Inbegriff der Männlichkeit.<sup>2</sup> Eigentümlich ist dabei die Vorstellung, als vigiliere er von Haus zu Haus und blicke spähend überall hinein. Man hat den Eindruck, so etwas könne nur zur Abend- oder Nachtzeit gesungen werden, und die Wahrscheinlichkeit spricht wohl auch dafür, daß eine Feier dieser Art nicht am hellen Tage begangen sein dürfte. Die Mädchen sehnen sich den Gott zu schauen und lassen ganz laute, laute die Soma tropfen rinnen, die ihn herbeilocken sollen. Sie fragen sich gespannt, ob er es wohl könne und tun werde, ob er ihnen wohl die ersuchte ‚Verbesserung‘, die Vervollendung der weiblichen Reife, spenden werde. Sie fragen sich zaghaft, ob sie, die noch nichts von einem Gatten wissen wollen, dann wirklich gehen und sich mit Indra vereinigen sollen. Dann aber folgt die dreifache Bitte, in welcher der Sinn des Liedes gipfelt: der Gott wolle jene drei Flächen — des Alten Kopf, das Ackerfeld und des Mädchens Bauch — bewachsen sein.

<sup>3</sup> Vgl. Bṛhadāraṇyaka Ś. 100. 101: mātṛkumbhām samādāya tena śrībhūmā ā-  
śat, śrībhūmā mātṛm oḍham akutē bhakṣāvareṇa vane tu taṁ dade. Bei Śaigargya'schem  
Höret sich der entsprechende Zug in einem späteren Stadium der Erzählung  
Nachdem Indra den kalogeprobten Somas bereits aus dem Munde der Ayāś getrunken  
hat, heißt es (Vers 9): mātṛkumbhām samādāya tena śrībhūmā ā-śajjyate, riyāśāś  
śatam jagdānubrahma kuru mātṛm antvacya er iti.

<sup>1</sup> Vgl. auch die „Münchener“, RV. 5, 2, 6.



respektive den Mädchen die Schamhaare wachsen lassen. Und sie rühmen zum Schlusse, wie Indra in dreifacher ritueller Reinigung Apālā — respektive das noch gattenlose Mädchen — geküsst und ihre Haut sonnenhell strahlend gemacht habe. Damit war sie vollendet und fertig gemacht zur sexuellen, respektive ehelichen Vereinigung. Das typische Mädchen, das zur typischen glücklichen Frau geworden, die nicht Witwe ward,<sup>1</sup> d. h. also sich fort und fort ihres Gatten freuen durfte.

Wenn die Haut der Apālā bei der Läuterung sonnenhell gemacht wird, dann ist wohl auch daran zu erinnern, daß ja Sūryā, die weiblich gedachte Sonne, die typische, vorbildliche Braut der Indr ist. Die indische Braut stellt Sūryā dar und spielt bei der Hochzeit die Rolle der Sūryā. Daher ist es gewiß sehr passend, wenn das Mädchen, das zu dieser Rolle vorbereitet und vollendet wird, durch göttliche Elbwirkung eine sonnenhell leuchtende Haut erhält, wodurch sie dem Wesen der Sūryā ähnlich wird. Andererseits aber wird die Braut im Hochzeitsritual gelegentlich auch ernaltet, der Indrät gleich zu werden, der Frau des Indra (vgl. AV. 14, 2, 31); ja eine vorbereitende Hochzeitszeremonie, bei welcher die Braut mit besonders präpariertem Wasser begossen und auch einigen Opfern ein Tanz von vier oder sechs jungen, respektive nicht verwitweten Frauen ausgeführt wird, trägt den Namen Indrātīkarma,<sup>2</sup> d. h. Indrätī-Handlung, — eine noch nicht weiter aufgeklärte Bezeichnung, für die wir aber jetzt vielleicht darauf hinweisen können, daß die jungen Mädchen durch den Mannbarkeitszauber des Apālāliedes speziell zu Indra in eine nahe Beziehung treten, wodurch sie zeitweilig quasi Indrafrauen oder Geliebte des Indra werden.

Einen wichtigen Zug unseres Liedes aber haben wir bisher noch übergangen. Hier bereiten junge Mädchen den Sometränk für Indra — eine häusliche Opferfeier, die weitaus liegt von dem offiziellen Opfer, bei welchem nur Priester den Soma kochen dürfen. Und die

<sup>1</sup> Vgl. in dem oben angeführten Verse aus Çākhāyana's Gṛhyasūtra I, 12, 4 die Bezeichnung *aridhāṇḍī apālā*.

<sup>2</sup> Vgl. E. HALL in WESTER'S *Indischen Studien*, Bd. v, p. 293 f. — Eine solche „nicht verwitwete Frau“ wird auch Apālā nach Çākh. Gṛhy. I, 12, 4.



Mädchen bereiten ihn in einer höchst eigenthümlichen, sonst unerhörten Weise, — respektive Apālā ist es so, nach den Schilderungen der Kommentare. Unser Lied bezeichnet den Soma, zu welchem Indra in das Haus geladen wird, als *jāmbhazuta*, d. h. zahngepreßt, durch das Gieß, durch die Zähne gepreßt oder gekeltert, während sonst bekanntlich der Soma von den Priestern mittels der rituellen Preßsteine (*grāśapāṭ*) gekeltert wird.

Die Kommentare und Brāhmayas bestätigen und erläutern uns dies, indem sie übereinstimmend von der Apālā erzählen, dieselbe habe den glücklich gefundenen Soma, um ihn für Indra zu keltorn, in ihrem Munde gekaut. Indra habe das Geräusch ihrer kaudenden Zähne vernommen und habe es für das Geräusch der Soma-Preßsteine gehalten, sei daraufhin herbeigekommen und nun mit Apālā ins Gespräch geraten. Sie fordert ihn dann auf, den von ihr mit den Zähnen gepreßten Soma zu trinken, und er trinkt oder saugt ihn aus ihrem Munde, worauf sie das Recht erhält, sich etwas von ihm auszubitten.

So abgeschmackt es auch klingt, daß das Geräusch von Apālās den Soma kaudenden Zähnen den Indra herbeigeloct und anfänglich gottsucht habe, so wahrhaft bleibt im ganzen die in dem Liede selbst wohlbegründete Nachricht, daß hier der Soma nicht, wie gewöhnlich, in der rituellen Presse des Opfers gekeltert, sondern von einem Mädchen, respektive einer Anzahl von Mädchen — denn das Lied spricht hier im Plural — mit den Zähnen gekaut und so zum Rauschtrank für den Gott bereitet wird. Wir erinnern uns alsbald jener primitiven Art, wie bei manchen primitiven Völkern der solenne Rauschtrank bereitet wird — durch Kauen, und zwar gerade durch Kauen seitens der Weiber, wobei der Speichel eine gewisse Rolle zur Erzielung des Gährungsprozesses spielt.

Wohlbekannt ist vor allem die drastische Bereitung des sogenannten Kawa-Kawa, des berauschenden Kawa- oder Ava-Tranks bei den Südseesulanern, — der gegohrene Saft von gekauten Wurzeln des Piper methysticum.

Darüber sagt F. RATKE in seiner Völkerkunde: „Eine flache, auf drei kurzen Füßen ruhende Schale aus hartem Holz wird auf



den Fußboden gestellt, junge Mädchen und Frauen lagern sich im Kreise darum, brechen kleine Stücke der getrockneten Avawurzel ab, stecken sie in den Mund und speien sie gut durchgekaut als Brei in die Schale aus. Wasser hinzu, das Gemisch umgerührt, und das Getränk ist fertig.<sup>1</sup>

Auch in Mikronesien ist die Ava nicht unbekannt, wird aber nicht durch Kauen, sondern durch Stampfen der Wurzel gewonnen.<sup>2</sup> Diese letzte Art der Bereitung ist ohne Zweifel die jüngere, während diejenige durch Kauen und Ausspucken die weit primitivere, ältere ist.

Etwas Ähnliches gibt es auch in Südamerika. In Guyana wirft man Stücke Kassava in ein großes Gefäß und gießt kochendes Wasser darüber. Die abgekühlte Masse rühren die Weiber mit den Händen um und zerkauen sie zu Gerüchtem Brei; dieser wird in einen langen Trog aus einem ausgehöhlten Baumstamm gespuckt und mit warmem Wasser übergossen.<sup>3</sup> Das Getränk erquickt im sauren Bier und wirkt beruhigend.<sup>4</sup>

Es darf wohl als sehr wahrscheinlich bezeichnet werden, daß in dem Apakliede sich die Erinnerung an eine ältere, primitivere Art der Somabereitung erhalten hat, bei welcher dieser berühmte alindische Rauschtrank noch nicht durch Zermahlen der feinschligen Stengel der Somapflanze mittels der rituellen Prostatino zustande gebracht wurde, sondern durch Kauen, — und natürlich darauf folgendes Ausspucken derselben in ein bereitstehendes Gefäß. Wenn es Mädchen sind, die in solcher Art den Somu bereiten, dann erinnert das noch mehr an die Kawabereitung bei den Polynesiern. Und das Fortleben dieser primitiven Somabereitung im häuslichen Kreise, in dem weiblichen Teile der Bevölkerung, erscheint uns so wahrscheinlich gerade unter der Voraussetzung, daß die von uns vortragene Auffassung des Apakliedes die richtige ist. Denn dann handelt es sich ja hier um einen alten, primitiven Ritus, ganz volke-

<sup>1</sup> Vgl. F. HATTEL, *Völkerkunde*, 2. Aufl., Bd. 1, p. 241. Die Sperrung fehlt von mir her.

<sup>2</sup> HATTEL, a. a. O.

<sup>3</sup> Vgl. F. HATTEL, a. a. O., Bd. 1, p. 509, 510.



außiger Art, der von den stets besonders konservativen Weibern aufrecht erhalten wurde und einen für sie eminent wichtigen Akt betraf, welcher sich etwa der Jünglingsweib des männlichen Geschlechtes an die Seite stellen läßt.

Aber auch im altnordischen Mythos scheint die Erinnerung an einen ähnlich bereiteten Rauschtrank der Vorzeit noch fortzuleben. Es ist freilich eine etwas phantastische und daher wenig appetitliche Geschichte. Als die Asen und Vanen Frieden schlossen, da traten sie händelweise an ein Gefäß heran und spuckten hinein. „Aus dem Speichel schufen die Götter einen Mann namens Kwasir, der war so weise, daß er auf alle Fragen Bescheid wußte. Als er auf seinen Wanderungen einmal zu zwei Zwergen, Fjalar und Galar, zu Gast kam, erschlugen ihn diese und ließen sein Blut in zwei Krüge und einen Kessel rinnen. Der Kessel heißt Odhnerir, die beiden Krüge Saa und Bodn. Unter das Blut mischten sie Honig und daraus ward der Met, durch den jeder, der davon trinkt, zum Dichter oder Weisen wird.“<sup>1</sup>

Vorziehen wir, das ganz Phantastische von dieser Erzählung abzuziehen, so bleibt die Geschichte von der Entstehung des mythischen Dichternotes aus dem Speichel, den Asen und Vanen bei feierlicher Gelegenheit in einen Kessel spuckten, übrig. Im Hintergrunde des Mythos aber lebt offenbar die schon stark verwischte Erinnerung an einen begabternden Rauschtrank, der wohl in ähnlicher Weise bereitet wurde, wie der Kava-Trank in Polynesien und der nach unserer Vermutung auf ähnliche Art hergestellte Somatrank der Mädchen beim Mannbarkeitszauber des Apollonliedes.

Den Namen des Kwasir hat schon Snorock mit dem slavischen Worte Kwas zusammengebracht, das ‚fermentum‘ bedeutet, bei den Russen aber bekanntlich ein beliebtes, säuerliches, leicht heranziehendes Getränk bezeichnet. Darnach darf man vermuten, daß Kwasir ursprünglich der Name jenes mythischen Rauschtranks war, welchen

<sup>1</sup> Vgl. W. Goltzen, *Handbuch der germanischen Mythologie*, p. 361. 362 — K. Meck, a. a. O., p. 115



neulich auch schon R. Muir mit dem ähnlich bereiteten bernsteinen Getränk in Polynesien und Guyana zusammengebracht hat.<sup>1</sup>

Halt man dasjenige, was Veda und Edda uns lehren, zusammen, dann wird man wohl kaum daran zweifeln können, daß trotz mannigfacher Verdunkelung und phantastischer Umgestaltung bei den Indern und Germanen in der ältesten Zeit die Erinnerung an einen Rauschtrank noch fortlebt, der vermutlich in der Urzeit ungefähr in jener primitiven Art bereitet wurde, wie wir sie bei dem polynesischen Kava-Trank kennen.

Habe ich mit meiner Erklärung des Apolloliedes Recht, dann deutet dasselbe — wie auch noch andere Lieder des Veda — zurück auf rituelle Bräuche der ältesten vedischen Zeit, welche in der Folge verloren gegangen und vergessen worden sind, aber durch die Vergleichung gestützt und durch ethnologische Parallelen aufgeholt werden. Als das Lied nicht mehr verstanden wurde, da wurde aus der Apollä — ursprünglich wohl nur eine Bezeichnung des Mädchens, das noch keinen Mann hat — eine Sagengestalt, von welcher man nun allerlei wunderliche Dinge erzählte, die man mit mehr oder minder Glück und Geschick aus dem Apolloliede herauszulesen und zu deuten suchte. Daß man eine solche Erzählung dann noch durch mancherlei Zutaten weiter ausgestaltete, die bloß der Phantasie entsprangen sind, wird wohl jedermann begreiflich finden. Wenn für uns bei näherer Betrachtung davon nicht gerade glänzende Sagen- gestalt sich in Nebel auflöst und verflüchtigt, so ist das kaum als ein Verlust zu betrachten. Mit dem Einblick in das Mysterium eines vedischen Frauenritus, eines Mannbarkaitztaubers mit salignepfistom, d. h. primitiv gekautem Soma, haben wir hoffentlich Besseres gewonnen.

Nicht ganz aufgeklärt ist bis jetzt noch der Zug des Liedes, nach welchem die Mädchen als *pativishas* bezeichnet werden, d. h. als solche, die den Gatten lassen, dem Gatten abgeneigt sind, also von der Ehe nichts wissen wollen. Vielleicht erklärt sich dieser Zug

<sup>1</sup> Vgl. R. Muir in seiner Besprechung von F. Kautmann, *Balders*, *Göttingische Gel. Anzeigen* 1904, Nr. 5, p. 369, 370.



im Lichte einer Hypothese, zu welcher mich nentlich das Buch von H. Saueritz über *Altersklassen und Männerhäuser* geführt hat.<sup>1</sup> Es ist allerdings eine einigermaßen kühne Vermutung, die darum auch nur mit aller Reserve geäußert werden soll.

Die Tänze der Marats, respektive ihre mimotische Darstellung in altvedischer Zeit, im Vereine mit gewissen wohlbekannten europäischen Bräutchen, haben es mir wahrscheinlich gemacht, daß die Inder ursprünglich, in der ältesten vedischen, respektive in der vorvedischen Zeit die Einrichtung des sogenannten Männerhauses oder Junggesellenhauses kannten, welches auch später noch als *Sabha*, d. i. als Versammlungshaus bei ihnen fortlebt. Charakteristisch für die Einrichtung des Männerhauses aber ist, nach den ethnologischen Parallelen, das Privilegium der freien Liebe, welche den Junggesellen mit den noch unverheirateten Mädchen gestattet ist. Es wäre nun ganz wohl denkbar, daß die Mädchen unseres Liedes, wenn sie die Mannbarkeit erreichten, nach dem „Männlein“ (*vīraḥa*) ausschauen, mit „Indra“ sich zu vereinigen wünschen, während sie von der Ehe mit einem Gatten noch nichts wissen wollen — daß diese Mädchen eben zunächst an eine Zeit der freien sexuellen Liebe denken und von ihr reden, Gatt Indra vertritt für sie gewissermaßen das Prinzip der Mannlichkeit, nach dem sie verlangen und das ihnen auch nicht versagt bleibt, ohne daß sie sich schon an einen Gatten fest zu binden brauchten. Er wäre hier etwa der Valentin seiner Valentine, der Geliebte zur Zeit der Maibrautenschaft. Wir werden dabei auch wieder an jenes bruderlose Mädchen erinnert, das sich den Männern zuwendet (RV. 1, 124, 7). Und auch die bekannte merkwürdige Vorstellung der Inder, nach welcher das Mädchen vor seiner Verheiratung der Reihe nach mehreren Göttern — dem Sonnen, dem Gaudharvan *Vijvāvasu*, dem Agni — als Gattin angehört, erklärt sich vielleicht am besten unter der Voraussetzung einer — wenigstens ursprünglich vorhandenen — freien Liebesgemeinschaft der noch Unverheirateten. Diese Vorstellung ist derjenigen einer liebenden Vereinigung des Mäd-

<sup>1</sup> Vgl. L. v. SCHROEDER, *Mysterien und Mänus im Rigele*, p. 472—473.



ehens mit Gott Indra entschieden analog. Die Mitglieder des Männerhauses stellten bei den von mir nachgewiesenen kultlichen Spielen und Tänzen verschiedene Götter, den Indra, die Marut, die Gandharven, Soma, Agni u. d. d. So konnte sich unansträglich die Vorstellung bilden, daß die Mädchen, welche mit ihnen in ein Verhältnis traten, sich mit gewissen Göttern verbanden. Indra aber war die Hauptperson jener Spiele.

Ich habe oben darauf hingewiesen, daß merkwürdige Züge des Apālāliedes zu dem altindischen Mythos von Sif, der Gemahlin des Thorr, zu stimmen scheinen. Der Name der Sif aber hängt mit dem Worte *Sippe*<sup>1</sup> zusammen, und dieses wiederum mit dem altindischen Worte *sibhā*, das Versammlungshaus, das Männerhaus,<sup>1</sup> mit welchem wir nach unserer soeben geäußerten Vermutung Apālā in nähere Beziehung treten sahen. So mag Sif Apālā ursprünglich das Mädchen sein, das der Gewittergott Thor-Indra mannbar macht und als Geliebte besitzt, — seine Valentine, das bräutliche Mädchen, als dessen mythisches Abbild die fruchtbare, Ähren tragende Erde sich darstellt, — das Getreidefeld, wie Uhland ganz richtig sagte, die *urvarā* unseres Rigvedaliedes.

<sup>1</sup> Vgl. W. GUTHRIE, z. d. O., p. 263; *Upanishads*, *Etymologisches Wörterbuch der altindischen Sprache*, 1 v. 100. Hier wird *sibhā* unter anderem mit *guth. sibja*, *absl. sippea*, *sippe* 'Verwandtschaft, Sippe' und ebenso mit *an. Sif*, dem Namen der Göttin, *plur. sibbe* *sibbity*, *connection by marriage*, etymologisch zusammengestellt. Der Grundbegriff des Wortes scheint etwa 'Gewelschaft' oder 'Verbindung' zu sein.



# Berberische Studien.

Von

Hugo Schuchardt.

## I.

### Ein alter Plural auf -y?

Die berberische Pluralbildung ist eine höchst verwickelte; zu der starken Ungleichmässigkeit innerhalb jeder Mundart gesellt sich eine nicht minder starke zwischen den Mundarten. Ich schenke mich an, dieses Labyrinth in einer bestimmten Richtung zu durchkreuzen, aber nur behufe einer vorläufigen Orientierung. Der Natur eines solchen Versuches gemäss sehe ich von allen hemmenden und erschwerenden Einzelheiten ab, so fast immer von der Angabe des örtlichen Vorkommens für die einzelne Form, die also dann durchaus nicht als eine sehr verbreitete zu gelten braucht; wo es der eigentliche Zweck erheischt, gebe ich wenigstens die Quelle an aus der ich ein Gerächtpfiff hole.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Die Darstellung der Laute bereitet mir einige Schwierigkeit, nicht bloss weil die einzelnen Mundarten sich in ihrem Lautbestand keineswegs ganz decken, sondern hauptsächlich weil nur zwei von ihnen lautlich genau (auch mit Berücksichtigung von Quantität und Betonung) aufgenommen worden sind, die Sibische von Tchernoff durch Sievers (DS. 99), die der Beni Snas durch Maratou (OT). Ich schliesse mich im wesentlichen dem zweiten an; vor allem bediene ich mich um die dentalen und gutturalen Reibelaut (mit Ausnahme der Zischlaute) wiederzugeben, der griechischen Zeichen: δ, θ, γ, χ. Der letztere aber nur für den vorderen Reibelaut (er kommt verhältnissmässig selten vor), für den hintern bleibt das herkömmliche ζ (in Maratou in der Tabelle S. 1; die Bestimmung für jenes δ, θ: ζ polu pzo in χ pzo<sup>2</sup> ist ungenau, da χ im Griechischen, ebenso wie ζ im Deutschen eine doppelte Aussprache hat). Die palatalen Affrikaten schreibe ich dz und tʃ, wie ich das schon früher bei den kaukasischen Sprachen gethan habe. Unthutiger i und e setze ich durch j und e aus, wenn mich meine Quellen über die Unmöglichkeit im keinem Zweifel lassen.



Zunächst ist die Pluralbildung des artikelartigen Präfixes von der des Nomens abzutrennen. Jenes stellt sich, in der verheiratheten Form, so dar:

m. *a-*, Pl. *i-*.

n. *ta-*, „ *ti-*.

Ich bemerke gleich hier dass das weibl. Substantiv im Sing. auch ein gleichwinniges Suffix *t* zu haben pflegt. Das Präfix — ich möchte es kurz als ‚Artikel‘ bezeichnen — ist mit dem Substantiv fest verwachsen; daraus erklärt sich dass es nicht selten für beide Zahlen das gleiche ist: das des Sing. lehnt sich auf den Plur. aus, so *a-ddäg* Baum: *a-ddäg-au*, oder, was weit häufiger ist und besonders beim Fem. vorkommt, das des Plur. auf den Sing., so *i-la* Zunge: *i-la-agn*; *ti-fliet-t* Schwulbe: *ti-fellaa*. In einigen Fällen haben wir die der ursprünglichen outgongengesetzte Entsprechung *i-*: *a-*, so *i-šer* Finger: *a-šar-au* (neben *i-šš-*: *i-šš-*; *a-šš-*: *i-šš-*; *a-šš-*: *a-šš-*): *i-la* Zunge: *a-la-tun*; *i-nzar* (*ti-nzar-t*) Nase: *a-nzar-au* (*ti-nzar-in*). Dann ist aber irgendwo der Stammvokal im Spiel<sup>1</sup>; wie ja vor vokalischem Anlaut der Artikel nicht selten seinen Vokal einbläst, dann also vom artikulatorischen nichts übrig bleibt, so *u-dem* Gesicht: *u-dem-agn*. Auch vor Konsonanten schwindet das *a-* des Sing. und das *i-* des Plur. oft, ersteres wohl häufiger, so (*a-*)*šaf* Finger: (*i-*)*šuf-agn*. Der Unterschied der Zahl findet sich zuweilen nur im Artikel ausgedrückt: *a-bormelan* Eidechse: *i-bormelan*; *baba* Vater: *i-baba*. Wir sollten dann ebenso wie bei ital. *il sofà*: *i sofà* von Indeklinalilien d. h. undeklinierten Substantiven reden.

Wie im Arabischen unterscheidet man auch im Berberischen zwischen innern und äussern Pluralen der Nomina. Die erstern sind aber hier keineswegs so vorherrschend und mannigfaltig wie

<sup>1</sup> Man vergleiche zu dem ersten der beiden letzten Wörter: *haneu kullu* (Pl. *kullin*), Kopf des Zunge. Zum zweiten einseitig arab. *amšar* (Pl. *amšar*) Nasenloch. Nase — auch im Berti, kommt die gutturale Spirans auch *n* vor: s. B. *hamšar*, *ti-šar-t*, Nase; andrerseits *haneu kullu* (Pl. *kullin*), Kopf des Zunge — der anlautende Guttural erscheint in *a-šar-agn* (Vasari *Imperio* S. 282), *a-šar* (Vasari *Zonata* II, 109) Nase, welches aber dem äg.-arab. *našān* Nasenloch sehr nahe kommt.



dort. Sie beruhen regelmäßig auf der Umwandlung des letzten Vokals in *a* (*ā*, *ā*), z. B. *a-šantaf* Schopf: *i-šantaf*; *i-šil* Hirsch: *i-šil*. Dabei wird auch der Vokal der vorhergehenden Silbe grossenteils abgeändert, z. B. *i-gigil* Waise: *i-gugal*; *a-gaju* Kopf: *i-gaja*. Die veränderte Tonlage ergibt die scheinbare Umstellung einer Liquida; so erklärt sich *a-mgerəf* Hals: *i-mgrad* aus den volleren Formen *a-mgəwəf*: *i-mgəwəf*. Da hier dem (kurzen) *a* Stummer bei DASTANG ein *a* entspricht (: *i-yiāl* =: *i-yiāl* Hase), so lassen sich zu diesen berb. Plur. die arabischen *K, K, aK*, (klass. *فَعَالٌ*, auch *أَفْعَالٌ*) vergleichen, z. B. *k(ə)*bir gross: *k(u)bir*; *kəh* Hund: *kləb*. Bei gleichen Wörtern wird man freilich oft die Übereinstimmung vermessen, so:

<i>a-hidar</i> Schaffell:	<i>i-hidar</i>	arab. <sup>1</sup> <i>hidāra</i> :	<i>hiḡdir</i>
<i>a-berana</i> Burnna:	<i>i-berana</i>		<i>berana</i> : <i>berānā</i>
<i>a-faru</i> Ofen:	<i>i-faru</i>		<i>fara</i> : <i>aḡfara</i> (lat. <i>furnus</i> ).

Hiagegen sind zahlreiche arabische Plur. unberberischer Bildung in die Berberische übergegangen, so (*šəšə* Kotte:) *šəšəf*; (*a-šək* Strasse:) *i-šəḡḡk* | arab. *šəšəḡḡ*, *aḡḡḡ*.

Aussere Plurale entstehen durch Antritt einer Endung. Das Berberische kennt nur eine solche als primäre, nämlich:

1) *in*, *en* (Stimme und DASTANG: *ən*<sup>1</sup>), *u* *in* (DAST.: *an*)<sup>2</sup>, z. B. *a-myar* Greis: *i-myar-en*; *ia-myar*: Greisin: *ti-myar-in*. Nach Vokal steht einfach *in*, so *a-rba* Kind: *i-rba-in*; *ti-iki* Laus: *ti-iki-in*; doch bilden die vokalisiert auslautenden Nomina ihren Plural gewöhnlich auf andere Weise. Innerhalb des Berberischen begegnen

<sup>1</sup> Es handelt sich natürlich hier überall in erster Linie um das maghrebinische Arabisch.

<sup>2</sup> Das *i* stellt bei diesen beiden nicht einfach ein kurzes *e* vor, da es ja im allgemeinen die Kürze unbezeichnet lassen, sondern ein sehr kurzes, ein „reduktives“.

<sup>3</sup> Die Berber pflegen zwar diese Endung statisch *ين* (ان-ين) zu schreiben; daraus ist aber wohl weiter nichts zu schlüssen als dass die Vokale wenn nicht dem Haupt-, so doch einen Nebenton tragen. Vgl. Hermann Hamult, *der Schilfischen* von J. S. III Anm.: „Bei der Anwendung der hebräischen Schrift für seine Sprache verfährt der Schilf sehr willkürlich hinsichtlich des Lang- oder Kurzschreibens der Vokale.“



wir diesem pluralischen -n wieder bei der 3. Pl. des Personalpronomens und des Verbs; ein ursprünglicher Zusammenhang mit arab. -in (klass. *عن* Gen.-Akk.) würde fraglich sein, wenn das -n die eigentliche, im Stat. konstr. vorliegende Pluralendung nur erweitert (s. BROCKELMANN *Vgl. Gr. der sem. Spr.* I, 452f.). Wie es sich mit der Vokaldifferenzierung -m: -in verhält, muss noch untersucht werden.

Davon ist aber nun nicht zu trennen:

2) -an (Dest.: -an), auch, doch nur sehr selten, bei weibl. Substantiven. Für diese Endung gibt es verschiedene Erklärungsweisen, die wohl bis zu einem gewissen Grade verschiedenen Ursprungsweisen entsprechen.

a) -an ist nur eine mundartliche Variante von -en: i-fa Hyäne: i-fa-en, i-fa-an.

b) -an vertritt -en unter besondern lautlichen Bedingungen, nicht nur nach gewissen Konsonanten (wie sich auch für -in nach *h* -en und nach emphatischen Konsonanten -yn findet), sondern hauptsächlich wenn durch die Unterdrückung des vorhergehenden Vokals die Endsilbe mehr Gewicht erhält, so i-l(a)f Schwein: i-lf-an; nähen Schakal: nään-an (Dest.: nään-en St.): a-zafu Mäkel: i-zaft-an. Aber im zweiten Fall haben wir vielleicht eher umgekehrt das Gewicht der Endung als die Ursache des Vokalschwundes anzusehen (vgl. MISQUENAY *Observ. gramm. sur la gramm. touareg* S. 45, B, 2.).

c) -an gründet sich analogisch auf -a-a, wo das -a Anlaut entweder des wirklichen Stammes ist (wie in a-rba; s. oben S. 247) oder des innern Plur. (wie in i-ta-a Sterne zu i-tri; s. unten S. 251).

d) -an ist zusammengezogen aus -a-an, -ayan (s. unten), so i-l(a) Zunge: i-la-an neben i-la-ayan, i-la-ayen.

e) -an stammt aus dem Arabischen; hier findet es sich in K, VK, K<sub>0</sub>-an (klass. *عنان* und *عَنْان*), z. B. d<sub>1</sub>ar Nachbar: d<sub>1</sub>ar<sub>0</sub> } beeb. d<sub>1</sub>ar; d<sub>1</sub>ir-an, verbalisiert i-d<sub>1</sub>ar; a-d<sub>1</sub>ar-en.



Weit seltener und erst aus innern Plur. abgezogen sind die beiden folgenden Endungen:

3) -u, welches nicht als Endung eines äussern Plur. angeführt wird, aber da diese ganze Zweiteilung nur einen beschreibenden Charakter trägt, angeführt werden sollte; z. B.:

a-nyus	Stachel:	i-nyus-u
a-mud	Katze:	i-mud-a
tu-bbur-t	Türe:	ti-bbur-u
tu-mur-t	Land:	i-mur-a
tu-sir-t	Mühle:	i-sir-a.

Ähnliche Plurale kennt das Kuschitische, z. B. saho afür Eidechse: afür-a; ogil Bach: ogil-a; und näher noch liegen arabische wie K<sub>1</sub>K<sub>2</sub>uK<sub>3</sub>a (klusa, كَلْسَا), z. B. dha' Hyäne: dha'a; masi Katze: masi (MHLP 14, 486). Doch das sind innere Plur., und von solchen werden wir auch innerhalb des Berberischen ausgehen müssen; es scheint nämlich dass die innern Plur. von zweisilbigen vokalisiert auslautenden Stämmen denen der obigen Art als Vorlage gedient haben, z. B. a-qerru Kopf: i-qerru; a-falku Falko: i-falku; tu-zersi-t Strahl: ti-zeru, wo ja das -a schon als Pluralzeichen empfunden werden konnte, vor welchem der Stammakzent geschwunden wäre (vgl. unten S. 251). Auf die Einwirkung solcher innern Plur. von zweisilbigen konsonantisch auslautenden Stämmen wie i-yigit: iyugat usw. sind andere zurückzuführen wie ti-sir-t Mühle: ti-sir; a-huim Schnauze: i-huim; a-huim Faust: i-huim; a-gelim Hacke: i-gelim; a-gerdil Matte: i-gerdil; ta-hri-t (t für d) Tasche: ti-hriat; auch ta-gaim-t Vorderarm: ti-guam. Dieses -ia- hat sich nicht selten da eingestellt wo bei gleicher Tendenz -ua- zu erwarten war, z. B. a-bernus Birus: i-bernia; a-ganduz Kalb: i-ganduz; a-zordan Maultier: i-zordian; a-huifut Schnauze: i-huifut. Es findet sich aber sogar für -a- des Sing., so ti-qanur-t Brücke: ti-qanur, wohl umgekehrt ~ -ur neben -iar. Denn dem Bedürfnis den Plur. durch ein -a der letzten Silbe gekennzeichnet zu sehen, konnte ja in jener dritten Weise genügt werden die ich oben als die regelmässige angeführt



habe, und so gibt es dann neben *tī-siar* (und *tī-sīr-a*) ein *tī-sar*, neben *a-geizām* ein *t-jēzām*, neben *i-bernas* ein *i-bernas*, neben *i-serdian* ein *i-serdon*. Bei den Plur. einsilbiger Stämme wie *tī-siar* lässt sich auch an die arab. Plur.  $K_1 K_2 a K_3$  von Stämmen *mediac* denken wie die Brunnen: *bjār* (so auch berberisch, doch daneben *bīr*; vgl. arab. *ab'ar*); *kīs* Börse: *akjās* (berb. *ebunso*).

4) *-t* (*-ḍ*) an weiblichen Substantiven auf *-a* arabischen Ursprungs, z. B. *yimra* Gewitter (*يمرة*): *yimra-t*; *ta-šifa* Zweig (*شفا*): *ta-šifa-t*; besonders an romano-arabischen, z. B. *farṣana* Sturm (*فرطنة*): *farṣana-t*; *ṣabla* Tafel (*طبل*): *ṣabla-t*. Bisweilen tritt *-t* an konsonantisch unakzentuete Singulare (wie im Arab.; s. STREUMER *Tun. Gr.* S. 78), so *zbiṣār* Hospital (*سبيطار*): *zbiṣār-aḍ*. Im Sing. erscheint statt *-a* oft *-et*, welches auf den arab. Status constructus zurückgeht, z. B. *elgendra-et* Brücke (*قنطرة*): *elgendra-t*; *albal-et* Schaufel (*بال*): *albal-t*; *zunga-ḍ* Strasse (*زقة*): *zunga-ḍ*; *ta-buna-t*<sup>1</sup> kleiner Backofen (*تابونة*): *tī-buna-t*. Wenn auch altberberische Wörter auf *-a* an dieser Pluralbildung teilzunehmen scheinen, so stammt sie doch aus dem Arabischen. Aber, wie sich aus dem gleich Folgenden ergeben wird, es muss das ältere Berberische eine entsprechende gekannt haben; der innere Plur. der weiblichen Nomina (*-at*:) *-āt* (vgl. BROCKELMANN *Vgl. Gr. der sem. Spr.* I, 421) gehört dem Hamitischen wie dem Semitischen an.

Als gemischte Plurale gelten in der berberischen Grammatik diejenigen die zugleich innere und äussere sind, d. h. innere durch den Antritt einer Endung erweiterte, z. B. *a-fus* Hand: *t-fusa-en*; *ta-yūt* Ziege: *tī-yūd-yn*. Es versteht sich von selbst dass der innere Plur. (*\*t-fus*) kein selbständiges Dasein gehabt zu haben braucht; auch hier, wie bei allen Flexionserscheinungen, ist der Einfluss der Analogie in Anspruch zu bringen. Ferner ist genau zu prüfen ob

<sup>1</sup> Über dieses auch in Ägypten gebräuchliche Wort s. VON SIEBOLD *ZDMG* 60, 582. Der Berber nimmt die erste Silbe für den Artikel. Vgl. *ta-tanta* Schürze: *tī-tanta-lyu*, auch arab. *ṭānta*: *-at* | span. *dentado*; doch findet sich Abfall des *ḍ* oder des ersten Silbe schon im Konstantinischen: span. *axaxatal*, *eddr. dentat*, *entat* (s. *manus Buch u. Rom.* S. 29).



ein anscheinend gemischter Plur. nicht in Wirklichkeit nur ein äusserer ist, indem quantitative oder qualitative Veränderungen des Stammes durch die Endung hervorgerufen worden sind. Hierher gehören auch Fälle wie *a-idi* Hund: *i-idi-an*; *i-tri* Stern: *i-tr-an*; *a-zra* Stein: *i-zr-an* (so Stamm?), falls wir *-an* als Endung ansehen; denn dann handelt es sich um die Ausstossung des stammisylantenden *i* und *-a* vor *-a* | *i-idi-an* (Basset *Logman* S. 834), \**i-tri-an*, *i-zry-an* (Desraton 1, 193). Ebenso wahrscheinlich ist allerdings die Umwandlung von *-i* und *-a* in *-a*: \**i-tra*, *i-zra* (dieses ist die verbreitete Form), davon *i-tra-n*, *i-zra-n*. Aber wiederum *a-barku* Barke: *i-bark-an*, nicht *i-barku-n*, sonst wäre auch *a-angelantet*: \**i-barku-n* (vgl. *a-falku*: *i-falku*). Endlich haben wir, da *-n* als Pluralendung festgestellt ist, Plurale wie *ta-sart* Hart: *ti-mir-a* nicht unter die innern, sondern unter die gemischten einzurufen.

Es gibt nun aber auch gemischte Plur. die äussere Plur. von äussern Plur. sind, oder mit andern Worten die zwei verschiedenen Endungen haben, und zwar als erste die weibliche *-at* (*-at*). Während von den beiden Numerusanalogien *-at*: *-at* der des Plur. im Semitischen blühend gedieh, ging er im Berberischen ein, welches wiederum das *-t* des Sing. fester hielt als das Semitische. Dieses *-t* pflegt im Plur. von der Endung *-in* abgelöst zu werden, z. B. *ta-kur-t* Ball: *ti-kur-in*. Falls aber der Vokal vor dem *-t* gewahrt ist, bleibt dieses gern auch im Plur., z. B. *ḡa-rb-at* Mädchen: *ḡi-rb-aḡ-in*; *tu-ib-qt* Stieh: *tu-bb-qt-in*; *ti-rb-it* Mädchen: *ti-rb-ūt-in* oder *ti-rb-it-in*; *ti-el-it* Braut: *ti-el-at-in*; *i-sil-ut* Braut: *te-el-at-in*; *ḡa-yend-ay-ḡ* Löffel: *ḡi-yend-ay-ḡ-en* (s. unten S. 263); dann und wann entspricht auch einem *-t* nach Konsonanten ein *-at-in*, so *tu-lqm-t* Bissen (لقمة): *ti-lqm-at-in*; öfter einem *-a* ohne *-t*, z. B. *tū-lo* Hügel: *tu-l-ūt-in*. Eine sehr merkwürdige Form ist: *tiḡ-at-qin* Augen (JA '89, 1, 589), wo *t* in das sonstige *tiar*, *tiḡ-qin* (zum Sing. *tiḡ*) eingeschoben zu sein scheint. Noch bemerkenswerter aber ist dass im A'raḡa (s. Basset *Zenatin* II, 54) das weibl. ḡ im Anlaut des Plurals oft fehlt (oder schon in dem des Singulars) und dann dem plural. *-in* nachgesetzt wird (als *-t*), so *ḡa-ḡay-t* Mädchen: *i-ḡay-in-t*; *a-ḡiut-t* Eselin: *a-ḡiut-*



in-t (anders verhält es sich mit *a-ardun-t* w. Maultier: *i-ardun-t*) das Ägyptische bietet dazu eine Parallele, wenn die Endung *-t* des weibl. Plur. aus der des männl. Plur. *-n* und der des weibl. Geschlechtes *-t* zusammengesetzt ist (s. FÖRMAN *Ägypt. Gramm.* 2 § 117, A). Den weiblichen Plur. auf *-at* in usw. sind nun männliche nachgebildet worden, wie *ahn* Bruder: *ahn-ten*; *a-gizn* Baumstamm: *a-gizn-ten*; *i-nzi* Igel: *i-nzi-ten*; *am* Brunnen: *am-ten*. In auffälliger Weise entsprechen diesen berberischen Pluralverhältnissen die der schdrablischen Mehri (s. JANS *Gramm. der Mehri-Sprache* S. 33 f.). Die Mask. bilden den Plur. auf *-n* mit vorhergehendem betonten Vokal oder Diphthong, z. B. *šajf* Gast: *šajf-n*; die Fem., die sich im Sing. von den Mask. durch die Endung *-t* unterscheiden, auf *-at* (häufig) unter gleichzeitiger Vokal- und Akzentveränderung im Worte, z. B. *šamšmet* Taube: *šamšat*, aber auch auf *-ten* (häufig) mit vorhergehendem langen Vokal (Diphthong) oder ohne solchen, oft unter gleichzeitiger Vokal- und Akzentveränderung im Worte, z. B. *šafšif* Frosch: *šafšif-ten*; *šufrit* Zopf: *šufrit-ten*; und endlich wiederum die Mask. (oft) nach Art der Feminina auf *-en* mit vorhergehendem langen betonten Vokal (meist *ū*, *ō*) oder auch ohne solchen, z. B. *rizn* Fessel: *rizn-ten*. Aber auch innerhalb des Hamitischen begegnen wir sehr deutlichen Anklängen an jene berberische Pluralbildung (s. FR. MÖLLER *Grundr.* 3, II, 243; REINSEN *Pers. Plur.* S. 298), und zwar im Hochkuschitischen, besonders in den Agausprachen. Diese besitzen gemeinsam als Pluralzeichen *-t*, neben welchem im Obamir *-tan* steht und mit überwiegender Häufigkeit im Quarar *-tan*, z. B. *cham. uzin* Behutigan: *uzin-tan*; *quara nān* Hand: *nān-tan* (*cham. nān-t*, bil. *nān-ten*); *neh* Haus: *neh-tan* (*cham. yēn-to*, bil. *lān-t*). Ich fasse dieser *-tan* (*-tan*) als *-t-an*; die zweite Endung (d. h. *-an*) kommt hier, wie im Äthiopischen und im Semitischen überhaupt, auch selbständig vor (REINSEN *Pers. Plur.* S. 284 f. betrachtet *-t*, *-n* ebenso wie *-an* als aus *-tan* gekürzt oder verschliffen). Die von REINSEN *Die Quarasprache* 1, 89 § 111 gegebenen Beispiele könnten allerdings an Entlehnung von *-an* aus dem Äth. denken lassen; denn es sind insgesamt Plurale von Lehnwörtern und



besonders Erweiterungen äthiopischer Plur., wie *kahan* Priester: *kahan-at-an*; *masfen* Richter: *masafen-tan*. Fälle wie *cham*, *zin-tan* Schwestern neben *zin-t* Brüder hatten Keistwan (*Die Chami-Sprache* I, 108, wo auch auf das *-tan* des Mehri hingewiesen wird) den Gedanken nahe gelegt, *-tan* entspräche als weibl. Pluralendung einer männlichen *-an*; er war aber davon zurückgekommen, da er den unterschiedlosen Gebrauch beider Endungen festgestellt hatte (und das quara *zan-tan* Brüder neben *zan-t* Schwestern hatte die beste Kontraindikation geliefert). Mich hindert das jedoch nicht hier ebenso wie im Herberischen und Mehri das *-t* als ursprüngliches Zeichen des weibl. Geschlechtes zu betrachten, obwohl es hier nicht mehr, wie dort, in Sing. diese Rolle ausfüllt; man berücksichtigt auch in welchem Masse das arab. und äth. *-at* auf männliche Substantive umgedehnt worden ist.

Der zusammengesetzten Pluralendung *m. -t-en, w. -t-in* stelle ich nun innerhalb des Berberischen eine andere solche gegenüber: *m. -p-en* (zgg. -*un*), *w. -p-in*, z. B.:

a-mə-kən Hirt : i-mə-kə-a-yen

fa-rui Nodol : fa-rui-yin.

Über diese Endung, die sich einer außerordentlich weiten Ausdehnung in allen Mundarten erfreut, hat bisher eine ganz andere Ansicht geherrscht. Hasekrt *Man. de lingua babil.* ('87) S. 54 § 72, A sagt: „Dann certains mots, la terminaison est une و ou oue و ou qui représente sans doute un ancien ou tombé au singulier.“ SYMMER *Hdb.* des

1. *Rev. crit.* '00, II, 403 kommt Harnet ausschließlich auf diese Erklärung zu sprechen, indem er in seiner übrigens gerechneten Kritik von *Schweizerisches Grammatikon de la langue espéranto* ('00) ihm vorwirft, bestmöglich das  $y$  in einem *tercio* verfallen zu sein, nämlich zu glauben, es sei *ajouté au hasard*. Aber es reicht aus dem *Schweizerischen* nicht im vollsten Grade in die Deutung der Sprachtafeln durch, sondern nur in ihre Beschreibung. Er sagt S. 101 f. von der 1. Form der unregelmäßigen Plurale auf  $-u$ : *Intercale au ou entre et final del singular y la desinencia regular -u* und von der 2.: *En vez de -u, intercale au ou -u*. Das ist doch wesentlich nichts anderes als wenn Harnet in *Rev. de grammaire*, 1897, S. 24 sagt: *Il faut se placer la sonne et les voyelles terminaison -u* und S. 29: *Enfin, certains noms singuliers intercalent la sonne entre -u et -u du pluriel*. Und auch Grunewald (S. 17 f.) hat von dem „Ausfüllen“ eines  $-u$  oder  $ou$  oder  $eu$  vor der Bildung jedes



*Schilh.* v. T. ('99) S. 41 § 76 schliesst sich mit einer notwendigen Einschränkung an: das *m* der ersignannten Endung [-*ein*] dürfte oft der wieder zum Vorschein kommende letzte Radikal der Wurzel sein! S. auch *DESTAINS* 1, 57 f. 179. Also während in den heilen zuletzt genannten Plur. für mich *\*(i-)meksa-y*, *\*(ia-)sni-y* alte Plurale sind, sind sie für die andern alte Sing. Diese Auffassung ist für sich betrachtet sehr ansprechend; sie kann sich auf zahllose Analogieen stützen, besonders allerdings in den arischen Sprachen (*leo* : *leones*, *cor* : *corda* usw.); das Aramäische aber bringt die ausserlich ähnlichsten Formen entgegen, teils schon alte, wie *amā* Himmel : *amayāt*, teils diesen folgende, junge, wie *bānā* Pascha : *baīyāt*. Bevor ich nun die Wahrscheinlichkeit beider Erklärungen gegeneinander abwäge, will ich einen Überblick über die Ausbreitung dieser Endung geben. Sie tritt am häufigsten nach dem Auslaut *a* und *i* ein, wofür ich oben je ein Beispiel gebracht habe; daher kommt es dass -*ayen* (-*ayn*) und -*iyen* (-*iyn*) als selbständige Endungen gefühlt werden können. Zunächst ersetzen sie einander, z. B.:

<i>i-nai</i>	Igel	: <i>i-na-ayen</i>
<i>ti-nen</i>	Zufuchtsort	: <i>ti-na-iyin</i> .

Es fehlt übrigens nicht an Fällen in denen sich *i* vor -*ayen* erhalten hat (vgl. *i-šān* oben S. 261), so:

<i>a-ali</i>	Bräutigam	: <i>i-ali-ayen</i>
<i>i-ayl</i>	Adler	: <i>i-syi-ayen</i>
<i>i-nai</i>	Igel	: <i>i-nai-ayen</i> .

Zuweilen schwindet der vokalische Auslaut vor -*ayen*, so:

<i>du-aka</i>	Wurm	: <i>di-ak-yin</i> (neben <i>ti-ak-iyin</i> )
<i>a-zekka</i>	Grab	: <i>i-zekk-yn</i> (neben <i>a-zekka-yin</i> )
<i>te-nalli</i>	Faden	: <i>te-nall-yin</i>
<i>i-niri</i>	Igel	: <i>i-nir-yn</i> .

Umgekehrt pflegt an konsonantischen Auslaut -*ayen* oder -*iyen* anzutreten, so:

<i>i-l(e)a</i>	Zunge	: <i>i-la-ayen</i> , <i>i-la-ayn</i> , <i>a-la-iyen</i>
<i>ti-yardem-l</i> , <i>ti-yirdem-l</i>	Skorpion	: <i>ti-yardm-ayin</i> , <i>ti-yirdam-iyin</i>
<i>ul</i>	Herz	: <i>ul-ayn</i> .



Wie neben -en als Pluralendungen -an und -a stehen, so neben -yan: -yan und -ya. Jones z. B. in:

a-zekka	Grab	: i-zekk-yan
i-genni	Himmel	: i-genn-yan
i-karri	Schlaf	: i-karr-yan.

Dinnes z. B. in:

tu-lu	Quelle	: ti l-ya (neben tu-l-ün, tu-l-qin)
tu-sida	Sumpf	: ti mid-ya (neben ti mid-qin)
ti-yyi	Wald	: ti-yy-ya
ti-rgi-t	brennende Kohle	: ti-rg-ya
tu-mur-t	Land	: tu-mur-ya (gewöhnlich tu-mur-a)
ti-fyn-t, ʒi-fay-u	Artischokkenhaupt	: ti-fyn-ya, ʒi-fay-ya v. i-ʒf Kopf?

Dass nun dieses pluralische -ya aus dem Singular stamme, ist eine Annahme die sich kaum durch positive Gründe wird stützen lassen. Denn Berberischen sind die Wortausgänge -ay und -ia keineswegs zuwider, und wenn hier ja das -u verloren ging, so gewiss nicht dank irgend einem Lautgesetz, sondern durch Analogiewirkung. Basmir *MSL.P* 9, 51 f. erklärt a-zagza (: i-zagz-ya), a-ziza (: i-ziza-ya) aus a-zagzay, a-zizay: blau, durch einen Abfall des -u. Der Sachverhalt scheint mir ein anderer zu sein, aber ein etwas verwickelter, sodass ich ihn nur kurz andeuten kann. A-zagzay geht, wie aus jener Stelle zu erhellen ist, auf das Verb zigza blau sein (oder werden) zurück. Die Perfektformen solcher Eigenschaftsverben werden größtentheils durch den Wandel des in der letzten Silbe stehenden i oder u zu a aus dem Grundverb gewonnen, und von ihnen die Adjektive durch Vornahme von a abgeleitet, z. B. i-uriz er wird gelb, i-uray ist gelb, a-uray gelb; i-mulul er wird weiss, (i-mallul ist weiss,) a-mallul weiss. Lautet das Verb auf -a aus, so wird im Perfekt entweder ein a davor eingeschaltet, so i-zigzay, oder es geht das -u selbst in -a über, so i-ytu er wird teuer, i-yta ist teuer; i-dru er wird tief, i-dra ist tief, und zu einem solchen Perfekt gehört das Adj. a-zegza, a-ziza,<sup>1</sup> dem

<sup>1</sup> Eine gleichbedeutende Nebenform von zigza ist zigzu, und ganz ebenso stehen jarku er wird rau, arku well, aka heil das perf. jarkay, arkay, ifay gegenüber. Das letzte Verb (ifay) lässt Stramm S. 219 als eine a-Form und vergleicht dazu

Winn: *Zeitschr. f. d. Kunde d. Malayal.* XXII. 32.



aber eine mitt. Form *ziz* (: *izizay-u*; MOTTENBERG: *Dj. Nafouza*) entspricht.

Ich wüsste kaum ein Wort von denen die im Plur. ein *-y* in der Endung aufweisen, bei welchem der Verlust eines *-o* oder, bei konsonantischen Auslaut, eines *-ay* oder *-iu* des Sing. sich irgendwie wahrscheinlich machen liesse; höchstens gibt mir nur. *adem* Herz: *alam-an* (JA '88, I, 555) neben sonstigem *al*: *al-ayn*, *al-ayn* zu denken, da auch nur. *alhi* Herz (ehonda) zweifelhafte ist und im Kuzama *ifsa*, *iffo*: Bauch, Herz bedeutet (wozu Kuzama *zaho garba* dass. = arab. *qurb* steht; und arab. *qalb*?). Hingegen lassen sich sehr viele unter jenen Wörter aufzeigen die im Sing. nie ein *-o* haben, nämlich wenn ich nicht ihre alle aus dem Arabischen oder Romanischen entlehnten, wie *ta-mazyida* Maaschoo: *ti-mazyad-iyin*; *ta-akala* Leiter: *ti-akal-iyin*.

Wie immer sich die Dinge im einzelnen verhalten mögen, der Grundstock der Plurale mit *-y* wäre entweder ein ziemlich kleiner gewesen — dann ist die grosse analogische Ausdehnung schwer verständlich; oder er wäre ein grosser gewesen — dann bildet wiederum die Menge von Nominen auf *-ay* und *-iu* oder überhaupt auf *-u* ein Rätsel. Wenn hingegen, wie ich vermute, *-y* ursprünglich ein Pluralzeichen war, dann besteht ein solches Missverhältnis nicht. Auch liesse sich diesem *-y* in dem *ag -u* eine Stütze geben, um vorderhand von kuschitischen *-aa*, *-a*, *o*, sowie von althrab. *-a(-aa)* abzuscheiden. Ein mittell. *-y* hätte dem weibl. *-t* gegenüber gestanden, beide wären durch den Antritt einer jüngeren, eigentlich geschlechtslosen Endung *-u* verkapselt worden, auf die dann der Ausdruck des Geschlechtsunterschiedes überging: *-yon*, *-yin* — *-ten*, *-tin*.

Eine Bestätigung für die Baskische Ansicht scheinen auf den ersten Blick gewisse — übrige von ihm nicht herangezogene — Singularformen auf *-ay* und (noch häufigere) auf *-iu* zu gewähren,

*ifsa* Licht; aber es verhält sich zu dem aus dem Arab. stammenden *ifu* oder *ifu* hell werden wie *igila* zu *igru*. Die Perfektform *ifsa* er ist hell stimmt mit *byin*, *idra*.



die besonders vor dem weibl. (und zugleich demin.) *-t* beliebt sind.<sup>1</sup> Wenn wir sie aber scharf ins Auge fassen, so erkennen wir dass sie aus Pluralformen auf *-iyen* und *-iyen* (*-in*) zurückgebildet sind und sich neben die ursprünglichen Singularformen gestellt haben. Am deutlichsten zeigt sich das bei Lehnwörtern, da uns ja hier die letztern unmittelbar dargeboten sind. In allen folgenden Beispielen habe ich die Plur. zwischen die alten und die neuen Sing. gestellt und die örtliche Zusammengehörigkeit der Formen in den beiden letzten Spalten durch übereinstimmende Zahlen (ante) ausgedrückt.

' <i>ad</i> Nest (عش)	' <i>aduk</i> , i-' <i>aduk</i> -iyen <sub>1</sub> , ti-' <i>aduk</i> -iyen <sub>2</sub>	' <i>adukin</i> <sub>1</sub> , t(a)-' <i>adukin</i> -t <sub>2</sub>
' <i>aker</i> Acker, Sohlal (مسكر)	i-' <i>aker</i> -iyen <sub>1</sub> , i-' <i>aker</i> -iyen <sub>2</sub>	' <i>akerin</i> <sub>1</sub> , <i>akerin</i> <sub>2</sub> Soldat
' <i>aud</i> (Baker Zentia II, 82) Pferd (عود, عود)	i-' <i>aud</i> -iyen <sub>1</sub> , i-' <i>aud</i> -iyen <sub>2</sub>	' <i>audin</i> <sub>1</sub> , a-' <i>audin</i> <sub>2</sub>
<i>kari</i> Bauch, Magen (كرش),  ta-' <i>kari</i> -at <sub>2</sub> dann.	<i>kari</i> , i-' <i>kari</i> -iyen <sub>2</sub> , ti-' <i>kari</i> -iyen <sub>2</sub>	<i>akari-in</i> <sub>2</sub> , ta-' <i>kari</i> -in-t <sub>2</sub>
<i>yird</i> , <i>yard</i> , <i>yerd</i> Rose koll. (ورد), ta-' <i>yird</i> -t <sub>2</sub> ind.	a-' <i>yird</i> -iyen <sub>1</sub> , i-' <i>yird</i> -iyen <sub>2</sub>	a-' <i>yirdin</i> <sub>1</sub> , a-' <i>yirdin</i> <sub>2</sub>
<i>uzz</i> , <i>qazz</i> , <i>uzz-at</i> Haus (ج و koll., ع و)	i-' <i>uzz</i> -iyen <sub>1</sub> , i-' <i>uzz</i> -iyen <sub>2</sub>	a-' <i>uzzin</i> <sub>1</sub> , a-' <i>uzzin</i> <sub>2</sub> (i-' <i>uzzin</i> Wild- gans).

Wo wir es mit altherbischen Wörtern zu tun haben, werden wir kaum je an der Herkunft eines *-y* (*-u*) aus dem *-yen* des Plurals zweifeln können, da ja nicht nur die kürzere Singularform die allgemein verbreitete zu sein, sondern auch gegen die Zurückführung auf die *y*-Form sich zu sträuben pflegt. Man erwäge folgende Fälle:

<sup>1</sup> Diermann I, 179 sagt: „En i ou ou « faient partie de la racine et ayant disparu au masculin peuvent apparaître au féminin ou au diminutif“; aber auch für alle Masculina des Nom als Beispiele dessen, d-*y*en, d-*ien*, d-*erden*, udd, d-*udd* gibt es Formen auf -*y* und -*y*, u, wie unten ersichtlich werden wird (s. auch d. 200).

<sup>2</sup> Auf die Wiedergabe des *-l* in den sonstigen Formen habe ich verzichtet.



a-bul Augoull (uar a-bilek-t)	i-bl-yeu,	a-bl-in <sup>1)</sup> (Bassor Zenatia i. 24)
a-far, i-fer, i-fer, i-sr Ellgol, Hlati <sup>2)</sup> .	i-sr-yeu <sup>1)</sup> , a-sr-yeu, i-sr-yeu, i-fer-yeu, a-sr-yeu, i-sr-yeu <sup>2)</sup> , a-sr-yeu <sup>2)</sup> , i-sr-yeu,	a-far <sup>1)</sup> (Mazoukay D. fr.-Lanne <sup>1)</sup> , a-far <sup>2)</sup> (Bassor Logouh S. 284), a-far <sup>3)</sup> (eboula)
i-fer-t, i-sr-t, ta-sr-t <sup>3)</sup> duac.	i-sr-yeu	ta-sr-yeu-t <sup>3)</sup> (Huyue)
i-sr-ota, i-fer-ota Nasouloul <sup>4)</sup>	i-sr-yeu, i-fer-yeu,	a-bl-in <sup>1)</sup> (Bassor Zenatia i. 24; Morvianeki K'adom <sup>2)</sup> , a-bl-in <sup>2)</sup> (Sannionandia S. 44)
a-koi, i-koi, i-kou, i-kou Zwillig	a-koi-yeu, a-koi-yeu, i-koi-yeu <sup>2)</sup>	
ta-gerfa Kellie	a-koi-yeu <sup>2)</sup> ti-gerf-yeu	
karf, karf Raho	i-gerf-yeu, i-gerf-yeu <sup>2)</sup>	a-gerf <sup>1)</sup> , a-gerf <sup>2)</sup> ,
a-messa, i-messi, a-msa Tiliu	i-messa-yeu, i-messa-yeu, i-ma-yeu <sup>1)</sup> , i-ma-yeu	a-ma <sup>1)</sup> (Bassor Zenatia i. 69), a-ma <sup>2)</sup> (Huyue D. fr.-chouia)
a-mat, a-mat, a-mat Riaso (ogru)	i-ma-yeu — a-ma-yeu, i-ma-yeu, i-ma-yeu, a-ma-yeu-yeu	a-ma <sup>3)</sup> (Sannionandia S. 120), a-ma-yeu (Huyue; Huyue)
a-melgi, i-melgi, a-melgi, a-melgi, a-melgi Ubat	i-melgi-yeu — i-melgi-yeu, i-melgi-yeu <sup>2)</sup> , i-melgi-yeu <sup>2)</sup> , yeu <sup>2)</sup>	ya - melgi - y <sup>2)</sup> (Sannionandia S. 120),
ya-qeblu, ya-kou, to-kila,	ya-kou-yeu, i-kou-yeu <sup>2)</sup> , i-kou-yeu <sup>2)</sup>	ya-melgi-y <sup>2)</sup> (Dertaire i. 179) a-qeblay (Sannionandia S. 127), ya-kou-y <sup>2)</sup> (Bassor Zen. II. 114),







In manchen Fällen kann ich für den Sing. nur eine Form auf -*n* nachweisen, betrachte diese aber doch nicht als ursprüngliche. Für *a-ekin* Neger setzt Basset *M&LP* 3, 59 die Wurzel *aki* an; indessen neben dem Plural mit -*ip* besteht auch ein solcher mit -*ay*: *a-ek-ayen* (Basset *Zenatia* II, 100), und die an jener Stelle angeführte Form *a-ekkin* sowie die ghedam. (Pl.) *eikk-iyen* dürften eher auf *ekke* weisen, womit sich vielleicht äth. *i-akku* (Stamm), *i-akgan* (Cm. Kano) etc. in Beziehung bringen liesse.

Es gibt im Kabytischen Verbalnomina auf -*in*-t mit dem Präfix *ti-n* (die 18. Klasse bei HANOTEAU *Gr. kab.* S. 219) und im Tuareg solche auf -*ay*-t mit dem Präfix *t*- (die 5. Klasse bei HANOTEAU *Gr. tam.* S. 104; vgl. Basset *Ann.* S. 52 und *Diol. berb.* S. 168), z. B. *Si-m-eny-in-9* Mord (von *eny* töten), *t-erh-ay-t* Liebe (von *erhi* lieben). Die Silben -*in*- und -*ay*- füllen wesentlich die gleiche Rolle aus. Übrigens kommt -*ay*-t auch im Kab. vor, und zwar finde ich es bei Ayrank, so *ta-m-ek-ay-t* fagon de s'habiller (Hax.: *Si-m-ek-in-9* action de s'habiller), *ta-ne-ay-t* hospitalité pendant la nuit, bivouac (Hax.: *Si-m-ek-in-9* action de passer la nuit), *ta-hed-ay-t* Gegenwart, *ta-iz-ay-t* oder *t-iz-ay-t* action de faire paître. Wie sich dies letzte Substantiv zu dem betreffenden Verb, *ake* lautlich verhält, ist mir nicht klar; nach Analogie von *ta-m-ek-ay-t* liesse sich *ta-m-ak-ay-t* erwarten. Das kommt bei Heron vor, bedeutet aber Hirtin und entspricht dem *a-mekken* Hirt, sodass das -*ay*- auf den Plural *i-mekka-ayen*, *ti-mekka-ayin* bezogen werden muss. Es liegt nun aber der Gedanke nahe ob nicht auch in den erwähnten Verbalnomina das Pluralzeichen -*y* steckt. Wenn sich die Bildung von Pluralen mit der von Abstrakten nahe berührt, so können wie jene aus diesen, so auch diese aus jenen erwachsen.<sup>1</sup> Dass, nach HANOTEAU, hier regelmässig vor -*m*- der wohl. Artikel im Plural erscheint, ist wohl zu beachten (die Beni Snus allerdings gebrauchen nach

<sup>1</sup> Ich erinnere hierbei an eine eigentümliche Bildung des Chamit: Aus dem Plural auf -*en* (-*en*) kann mittels Anfügung von *et* [wohl eigentlich Zeichen des weiblichen Geschlechtes] ein Abstraktum gebildet werden, z. B. von *kaft* Lüge die Form *kaft-et* Lügengeschichte (HANOTEAU *Die Chamitensprache* S. 104 f. 202).



DESTAINO 1, 176 (a- oder -) und ebenso die Bildung gleichwertiger Nomina mit weiblicher Pluralendung (11. Form bei HAKOTAN Or. kab. S. 214f.), z. B. *Si-uy-in* oder *Si-uy-in* Kauf (h. aus *Da-masy-in-S*), *Si-us-in* oder *Si-s-in* Ankunft (twar. *ti-s-it*). BASSER MAN. S. 62 glaubt dazu bemerken zu müssen: „Bien qu'ayant la forme du pluriel féminin, ces noms verbaux se construisent avec le singulier.“

Wie sich aus *-ugen* und *-igen* im Sing. *-ug* und *-in* entwickeln konnte, so aus *-yen* (*-un*) mit vorausgehendem Konsonanten, also mit unterdrücktem Vokal ein silbiges *-u*, so *a-moffu*, *i-šiu*, *ta-ferru-t* (s. oben S. 252 f.) und noch:

<i>De-bor-ət</i> Fenster	<i>Še-bor-əyin</i>	<i>Š-fordju</i> (BASSER <i>Hif</i> , neben <i>Š-bur-d-ri</i> )
(wohl Dem. von buz: Schloss)		
<i>a-muš</i> , müß.	<i>ta-mukū</i> , <i>ti-muš-əyin</i> , <i>Ši-muš</i>	<i>a-mušū</i> (C. KAOI <i>Maroc</i> ), <i>ta-muš-t</i> Katze
	<i>šin</i> , <i>i-muš-yen</i> , <i>muš-yen</i> , <i>i-</i> <i>muš-in</i>	<i>ta-mušū-t</i> (ehel.), <i>De-</i> <i>muš-Š</i> (Sammouas- nia S. 165).

Ebenso wird wohl zu beurteilen sein *i-krū* junger Hamul, zum Plur. *i-kr-yan* (Stemma) = *i-kerr-yan* zum Sing. *i-kerr-i* (s. oben S. 255).

Zuweilen drang das auf das *-y* folgende *-i* mit in den Sing.: oben (S. 258f.) sind schon *a-frigi* = *a-frin* = (t)a-fr-i(1), *Da-kāy-i-t* = *ta-katay-t* und *i-šiyi* = *i-ši(n)* verzeichnet. Häufiger scheint *-ui-* nach Konsonanten zu sein, z. B.:

<i>ta-habb-i-t</i> Hauptstiel	<i>ti-habb-əyin</i> , (von arab. حَبْ) <i>ti-habb-əyin</i> ,	<i>ta-habbui-t</i> (Hervau), <i>ta-</i> <i>həbbui-t</i> (C. KAOI <i>Maroc</i> )
<i>a-zermu</i> , <i>Da-zermu-</i>	<i>i-zermuui-əyin</i> , <i>mi-Š</i> Eidechse	<i>a-zermuui-Š</i> (C. KAOI <i>Mar.</i> ), <i>ta-zermuui-t</i> (ehel.), <i>ta-zelmuui-t</i> (Morrisson <i>Dj. Nef.</i> ), <i>Da-zelmuui-Š</i> (De- STAINO 1, 178).



In *ša-mernai-š* Angel (pivot); *ši-mern-šin* (Olivier); *ša-mernai-t*; *ši-mern-šin* (Hervan), wohl von *šnu* fortsetzen, hinzufügen (Nomen: *ti-mernai*), hat die im Grunde gleiche Pluralendung zwei verschiedene Singularbildungen ergeben.

Wenn die zusammengesetzten Pluralendungen *-ay-en*, *-iḡ-en*, *-e-en* zwar, wie ich zuletzt gezeigt habe, nicht immer, aber doch grösstenteils an der Verbindungstelle auseinandergebrochen worden sind um neue Singulars zu liefern, so hat natürlich dabei kein auch noch so dunkles Bewusstsein von der ursprünglichen Funktion des *-y* mitgewirkt. Hierdurch wird uns die Frage nahe gelegt ob nicht andersgeartete Pluralausgänge in ähnlicher Weise fruchtbar geworden sind. Dem *-ay-en*, *-ay-in*, *-ay-u* geht lautlich parallel: *-a-ḡ-en*, *-a-ḡ-in*, *-a-ḡ-u*, und diesem entspricht öfter im Sing. ein *-aḡ* neben *-a*. Nun ist allerdings *-aḡ* (*-aḡe*) im Berberischen eine ziemlich häufige Nominalendung: wir finden sie bei Nomina actionis und agentis von Verben auf *-i*, wie *amzaḡ* Glättung, *arataḡ* Mischung von emzi glätten, erti gemischt sein; *amendaḡ* Follensteller, *anaymaḡ* Sucher von endi Fallen stellen, *egzi* suchen (Haxotaa Gr. kab. S. 212. 225; Gr. tam. S. 108. 106 f.), und auch sonst, z. B. *a-yetaḡ* Jahr (: *i-yeti-en*), zuweilen aus dem Arabischen herübergenommen, so *tu-duaḡ-t* Pfeifenkopf (*دواḡ*, *دواḡ* Lencu.) : *ti-duaḡ-u*; *tu-ḡaḡ-t* Kurbis (*كوباية*) : *ti-ḡaḡ-in*. Ich glaube aber nicht dass ein *-a* des Sing. jemals durch einfachen Lautschwund aus *-aḡ* entstanden ist, auch nicht in *širza* bitter, *širza* schwer, *š-ḡza* blau : *š-marḡa-in*, *š-miḡa-in*, *š-ḡza-en*, wo nach Destain 1, 206 i und u im Plur. 'wiedererscheinen'. Es werden die beiden ersten Formen in entsprechender Weise zu erklären sein wie das in bezug auf die dritte oben S. 255 geschehen ist; man vergleiche *š-ḡza* und *š-ḡzaḡ* er ist bitter gewesen, *š-ḡḡ* und *š-ḡḡḡ* er ist schwer gewesen zu *š-ḡḡa* und *š-ḡḡaḡ*.<sup>1</sup> Das *-aḡ* (auch mit der Variante *-ay*) zeigt sich z. B. in folgenden Fällen mehr oder weniger deutlich als aus dem Plur. entsprungen:

<sup>1</sup> Destain 1, 133 f., wo offenbar zweimal *ḡaḡ* für *ḡaḡe* verlesen ist. Sind nicht auch die ersten Formen mit *ḡ* zu schreiben (vgl. die spätere Stelle)?



a-yanša, a-yandša, i-yendša, ta-yendša Lüffel (naah STUMME (span. gaucha)	ḡi-yand, a-ḡān, i-yanša-yn, ḡi-yandša-ḡān, (ḡi-)yendša-ḡān, i-yendša-ḡān, i-yenša-ḡān, ḡi-yanša-ḡān,	a-yanšaj, (STUMME), ta-yendšaj (C. KAOU Maroc), ḡa-yendšaj-ḡ, (OLIVIER; JA '85, I, 160), ḡe-yandšaj-ḡ, (JA '85, I, 159), ta-yendšaj-i, ḡa-yendšaj-ḡ, (JA '87, II, 408), ḡa-yenšaj-ḡ, (SARRIONANDIA S. 135; DESTAINS I, 179), a-yendšaj, (BASSET Zenatia I, 51)
a-yerda, a-yerdu Ratto	i-yerda-ḡān, i-yerda-ḡān	a-yerdaj, (C. KAOU Mar.), ḡa-yerdaj-ḡ (SARRIONANDIA S. 125; DESTAINS I, 179)
i-ḡādi Baumstamm	ti-ḡzda-ḡān, ti-zda-ḡān	ti-ḡzdaḡ-i, Zwergpalme (BASSET Rif S. 97), ta-zdaḡ-i, w. Palme (BASSET Zenatia I, 19; HUTGUE)
a-ḡḡā Kern	a-ḡḡā-ḡān	ta-ḡḡaj-i (STUMME)
a-zīga Tranche	i-zīga-ḡān, ti-zīga-ḡān	ta-zīgaḡ-i, (BASSET Zenatia I, 21)
uša, uška Wind- hund	uša-ḡān, uša-ḡān, uška-ḡān, uška-ḡān, uška-ḡān	ušaḡ-i, (HUTGUE; OLIVIER), ḡ-ušaḡ-ḡ (SARRIONANDIA S. 126), uškaḡ, (C. KAOU Mar.), uškaḡ, (STUMME).

In andern Fällen, wie a-dḡaj Kinnbacken: i-dḡaj-n (MUTTLINSKI Dj. Nef.); a-raḡ, a-rāḡ Fell: i-raḡ-n (C. KAOU Mar.), i-rāḡ-n (STUMME); ta-ḡlaj-i Ei: ti-ḡlaj (C. KAOU Mar.), ti-ḡlaj (STUMME) usw. kann ich keine Singularform auf -a beibringen.

Bei dem oben genannten ti-ḡlaj, sowie bei ta-zd-aj, das sich neben ti-ḡzda-ḡān, ti-zda-ḡān findet, ist nicht an einen Abfall des -n zu denken, so wenig wie bei der Endung -u neben -an; auch die Plurale (ḡ-ḡān Rücken:) ḡ-ḡān und (ḡ-ḡān Schüssel:) ḡ-ḡān (DESTAINS I, 200) dürfen uns nicht dazu verlocken, obgleich ich hinsichtlich deren Erklärung mich nicht sicher fühle und an Überläufer der



von mir angenommenen Pluralbildung nicht zu denken wage. *Te-əd-ai* gehört zum Sing. *te-əd-i* (Deyone) und in die Klasse der inneren Plurale, die ja durch die Einsetzung eines *a* in die letzte Silbe gekennzeichnet sind.<sup>1</sup> Gewöhnlich wird zwar dann das *-i* verdrängt, nicht selten aber auch — wie es scheint, besonders im Südischen und Kifirischen und nur bei Femininen — das *a* vor dem *-i* eingezehlet, so *ti-meqqi-t* Tropfen: *ti-meqqi-ai*; *ta-mari-t*<sup>2</sup> Zimmer: *ti-mari-ai*; *ti-fri-š* Blatt (s. oben S. 255): *ti-frai-š*. Gern bei Wörtern arabischer Herkunft; gehen solche in der Grundsprache auf *-t* oder *-ja* aus, so war ja die Einschlebung des *-a* vor dem *-i* fast geboten, z. B. *ti-hadim-š* Messer (خذمي): *ti-hadim-ai*; *še-šai-š* Hirt (شاشية): *ti-šai-š*; *ti-handi-š* Seidentuch (هندية): *ti-handi-ai* (so OLAVIEN, neben *ti-handi-in*: Deyone hat *ti-handi-ai-š* mit einem überflüssigen *-i*). Aber das *a* von *ti-fuzai* Korbisse beruht auf dem des arab. Sing. *kāraja*, für den ich im Verb. nur *ta-haai-t* nachweisen kann (s. S. 262). Arab. *ar-razai* Wespe (LACOMBE) stammt wohl von einem gleichlautenden verb. Plur. (zu kab. *a-raz*, *a-raz*; *a-raz-en*), wie *ar-raz* (كول. BEAUSSEAN) von *a-razai* (zu kab. *a-raz*; *a-raz-en*), welches, im mar. Maß. und Südh. (Cio Kaour) angularisiert wurde; dort *a-razai* (= *a-razai* u. d. W. „größt“); *i-razai-en*, hier *ya-razai* (dieselbe Rolle wie hier spielt *y* in Südh. [STRUNK] *ya-razin* Wespe: *ya-razin-en*, aber auch *i-ya-razin*).

<sup>1</sup> Ein gewöhnlicher innerer Plural ist *a-garrai* Kopf: *i-garrai-ai*; beifremdlich ist nur dazu daneben steht *a-garrai* *i-garra* (auch *a-garrai* *i-garra*). Aber auch hier ist mir der von BLESSET (Hilf, Verb. § 76) angestammte Abfall von *-i* im Sing. noch nicht sicher; die zweiten Formen scheinen also älteren zu sein; vgl. *a-garrai* Kopf: *i-garra* (BLESSET *Revue* 22, 111).

<sup>2</sup> STRUNK führt hier neben das entsprechende maghr.-arab. Wort, *كُزَّيْن* nicht an, auch nicht das daraus entstammende span. *almacera*, noch das romanische Grundwort für *ceffere*. Doch ist aus seinem Schweigen nicht zu folgern, dass er an der angegebenen Herkunft des verb. Wortes zweifelt habe.



## Zur Strophiik des Qurāns.

Von

R. Geyer.

Zweck der folgenden Zeilen ist, auf einige für die Frage nach der Strophiik des Qurāns vielleicht nicht ganz unwichtige Beobachtungen aufmerksam zu machen, die ich selbst nicht weiter verfolgen kann, da ich mit andern Arbeiten zur Zeit überreichlich beschäftigt bin. Während D. H. Möller bei seiner Strophen-einteilung verschiedener Qurānsuren von rein stilistisch-rhetorischen Motiven ausging, gelangte ich zu meinen Beobachtungen während einer wegen zu knapper Zeit leider nur in flüchtiger Weise ermöglichten Untersuchung der Qurānreime gelegentlich des Studiums von Volz's *Volksprache und Schriftsprache*. Die immerhin überraschenden Resultate dieser Untersuchung veröffentliche ich in einer demnächst in den *Gött. gel. Anz.* erscheinenden Besprechung des Volz'schen Buches; in mancher Hinsicht berührt sich das dort Gesagte mit dem hier Vorgebrachten. Doch will ich an dieser Stelle einige weitere Bemerkungen vorführen, die dort keinen entsprechenden Platz fanden, weil sie über den Rahmen des behandelten Gegenstandes hinausgingen. Auch soll manches dort Berührte hier in klarerer und präziserer Weise wieder aufgenommen und manche Einzelheiten richtiggestellt werden.

Der Qurāntext, den W. N. Lenz seiner Ausgabe von Zamakhshari's *Kaṣṣāf* beigegeben, weist eine von dem Texte der Fleischer'schen Edition wesentlich abweichende Verseinteilung auf, wovon noch die Rede sein wird. Der genannte, von mir im folgenden mit



Zam. bezeichnete Abdruck vermerkt aber nicht bloß die Sûren-, Juz'- und Versabteilung, wie Fl. (= Flügel) es tut, sondern notiert auch die beim rituellen Vortrage zu beobachtenden Pausalvorschriften und Prostrationen (سجدة), erstere mit allerlei, dem erweiterten System des Ibn Taifûr as-Sajâwandi entsprechenden, von NOZDEK, *Gesch. d. Q.* 362 aufgezählten Zeichen, die Rukû' aber mit der Sigle ز. Es ist a priori klar, daß diese Prostrationen die surkoran Abschnitte des Vortrags und also auch des Textinhalts markieren müssen, und tatsächlich ist dies auch, wenigstens in dem Lamschen Abdrucke, fast durchwegs der Fall; wo ein oder das andere Mal eine Abweichung von dieser Regel vorliegt, können wir mit Pug annehmen, daß entweder das Rukû' falsch eingesetzt oder sonst irgendwelche Störung eingetreten ist. Die Richtigkeit unserer Voraussetzung wird ferner auch dadurch bestätigt, daß einerseits kein Absatz zwischen zwei Sûren ohne Rukû' ist und daß andererseits jedes Rukû' mit einem Versende (nach der Einteilung bei Zam.) zusammenfällt.<sup>1</sup> Dann ist auffällig, daß das auf ein Rukû' treffende Versende häufig aus dem Reimzusammenhange tritt, so xiv 26, xiv 6, 32, xvi 72, xix 41 (von V. 36 ab auf 46), xxii 34, xxiv 66, xxviii 28, lxxxix 30, xc 30, xcvi 11, xcvi 19, xcvi 8, cxi 5 (weitere Beispiele in der erwähnten Besprechung in den *Quat. isl. Ans.*). Endlich trifft nicht selten der Reimwechsel mit einem Rukû' zusammen, wofür zahlreiche Belege in der Anzeige von VALLERS' *Vollsprache* gegeben sind. Ob die Verteilung der Rukû' für alle Qurânrezensionen, bzw. für alle islamischen Riten identisch oder variabel ist, müßte nach untersucht werden. Doch spricht der Umstand, daß Zam. in S. n 19 hinter قدِير eine bei Fl. om. folgende Verstärkung zeigt, die zugleich mit Rukû' versehen ist, eher für Schwankungen und Differenzen zwischen den einzelnen Rezensionen. Betrachten wir nun jene Sûren die nach D. H. MOLLAT

<sup>1</sup> Haggag finden sich Juz'-Einschlüsse ohne Rukû', wie z. B. vor Juz' 3, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 14, 16, 20, 22. Juz' 21 fällt nach der Einteilung bei Zam. mit einem Rukû' (nach S. xxix 23) zusammen, während es nach Fl. hinter V. 44 ohne R. steht. Andere abweichende 'Aja' bei Zam.: Juz' 20 hinter S. xxviii 66 und Juz' 23 hinter S. xxxvi 20.



atrophische Gliederung zeigen, mit Rücksicht auf die bei Zam. vermarkten Rukū', so sind solche Prostrationen vorgeschrieben in S. vii vor V. 57, 63, 71, 82, 92, 98, 106, 124, 127, 133, 146, 151, in S. ii vor V. 27, 38, 52, 64, 72, 75, 85, 99, in S. xv vor V. 16, 26, 45, 61, 80, in S. xix vor V. 16, 42, 52, 67, 86, in S. xxvi vor V. 9, 38, 52, 69, 105, 123, 141, 160, 176, 192, in S. xxxvi vor V. 33, in S. xlii vor V. 29, 45, in S. lii vor V. 24, 31, in S. liv vor V. 23, 41, in S. lvi vor V. 38, 74, in S. lxxi vor V. 38, in S. lxxv vor V. 31 und in S. lxxviii vor V. 31; in den weiteren vier von D. H. Möller behandelten Säuren sind nur Anfang und Ende mit Rukū' versehen. Von den 52 hier notierten Rukū' treffen also nur sieben, nämlich jene vor S. vi 98, 124, 127, 151, xix 80, xlii 29 und lvi 38 auf das innere Möllersche Strophon, während 45 mit den von Möller aufgestellten Strophentrennungen zusammenfallen. Die von Möller auf Grund stilistischer und rhetorischer Prämissen vermutete Texttheilung stimmt also innerhalb der 18 betreffenden Säuren an 45 von 52 Stellen mit den in der Rezension bei Zam. durch die Prostration bezeichneten Abschnitten überein. Wie es sich mit den nicht auf Strophonabsätze fallenden Rukū' verhält, wird bei der Perustrierung der einzelnen Säuren zu erörtern sein. Bevor ich aber dazu übergehe, muß ich noch zwei auch für die Strophik des Qurāns wichtige Momente hervorheben, die ich in dem öfter erwähnten Artikel in den *Gut. gel. Anz.* ausführlich behandelte, so daß ich hier nur kurz darauf zu verweisen brauche. Ich habe nämlich dort durch Vergleichung des Padoaschen Textes mit Zam. nachgewiesen, daß die Verseinteilung des Qurāns in den verschiedenen Rezensionen stark variiert; ich meine, daß daraus ein zwingender Schluß auf verhältnismäßig späte Einführung dieser Einteilung gezogen werden darf. Andererseits habe ich dort gezeigt, daß die Verseinteilung wenigstens der beiden verglichenen Rezensionen — aber auch wahrscheinlich aller anderen — sich durchaus nicht streng an die reinenden Textglieder hält, sondern allerlei Binnenreime unbeachtet läßt und oft recht komplizierte Reimstrophengebilde — absichtlich oder unabsichtlich — bis zur Unkenntlichkeit verhält. Daß die Rukū'absätze häufig mit diesen



Gebilden zusammenfallen, habe ich ebenfalls an verschiedenen Beispielen anschaulich gemacht. Alle diese verschiedenen Momente müssen daher bei der Untersuchung der poetischen Formen des Qur'ans festgehalten werden, und in diesem Sinne will ich nun die von MÖLLER behandelten Säuren besprechen.

S. i zeigt in ihrem kurzen Aufbau in V. 6 eine aus dem Reim trotende Endang. Nimmt man den Reim als Richtschnur, so erhalten wir sechs Zeilen, von denen die letzte V. 6 und 7 zusammenfaßt. Die Säure zerfällt in zwei gleich viel Zeilen, je drei, enthaltende Hälften, in deren jeder die Reimfolge folgendermaßen aussieht: *in, in, in*; die erste Hälfte enthält die Lobpreisung Gottes, die zweite das Gebet um rechte Führung. Die Teilung der sechsten Zeile in zwei Verse geschah vielleicht, um in der Fäühah die heilige Siebenzahl zur Darstellung zu bringen.

S. vii. Eine regelrechte Strophenabteilung ist in dieser Säure, wie schon MOLANA zeigt, nicht bemerkbar; betrachten wir aber die Verteilung der Rukû', so nehmen wir eine auch inhaltlich mehr oder weniger ausgeprägte Gliederung wahr, die sich folgendermaßen entwickelt: a) V. 1—9 Drohung mit der Rechenschaft beim jüngsten Gericht, b) V. 10—24 Empörung des Teils und Sündenfall, c) V. 25—29 Kleiderordnung, d) V. 30—37 Höllestrafen der Ungläubigen, e) V. 38—46 Unterscheidung von Gerechten und Ungerechten, f) V. 46—51 Späte Reue der Ungläubigen, g) V. 52—56 Gottes Zeichen in der Natur, h) V. 57—62 Noah, i) V. 63—70 Hûd, k) V. 71—82 Salih (71—77) und Lut (78—82), l) V. 83—91 Su'aib, m) V. 92—97 Schema der Prophetensendungen, n) V. 98—123 Nutzanwendung daraus (98—100); Entsendung Moses und Bekehrung der Zauberer (101—123), o) V. 124—136 Pharaos Widerstand und Moses Aufmunterung an sein Volk, p) V. 127—137 Unglauben der Ägypter und Exodus der Israeliten, q) V. 138—146 Moses auf dem Sinai, r) V. 146—150 Das goldene Kalb und Moses Zorn, s) V. 151—156 Moses Gesetzgebung, t) V. 157—162 Israel in der Wüste, u) V. 163—170 Legende von Elah, v) V. 171—180 Gottes Zeichen in der Geschichte, w) V. 181—188 Gottes Strafgericht und Ratschluß, x) V. 189—



205 Hält die Zurecht der Gläubigen. Nicht immer scheint das *Rukū'* am richtigen Platze zu stehen; so dürfte es z. B. von V. 150 auf die Teilung zwischen 152 und 153 zu verschieben sein; auch hinter V. 97 ist die *Prosopopee* auffällig und wäre eher hinter V. 100 zu erwarten, wie auch MOLLAT abteilt. Daß in dieser offenbar ziemlich salopp komponierten Sūra MOLLATs Teilungen nicht immer durch die *Rukū'*-setzung bestätigt wird, kann nicht verwundern; umso mehr ist zu beachten, daß in jenen Partien, wo die inhaltliche, durch *Responsion* gekennzeichnete Gliederung scharfer hervortritt (V. 57—115), MOLLATs Abschnitte genau mit den *Rukū'* zusammenfallen. Also gerade die Unregelmäßigkeiten dieser Sūra sind ein ganz scheinliches Indizium für die Richtigkeit seiner Theorie. Eine genauere Untersuchung der Reimverhältnisse würde übrigens vielleicht noch manche jener Unregelmäßigkeiten beseitigen können; da die Sūra aber durchaus in dem charakterlosen *du*-Klang ruht (die ausstretenden Reime 143, 145, 146, 167, 186 fallen in der Einteilung bei ZAM. weg), so ist eine solche Untersuchung sehr erschwert und würde hier zu weit führen.

S. XI. MOLLATs Strophen V. 27—38 fallen genau mit den *Rukū'*-abschnitten zusammen, nur fehlt das *Rukū'* hinter V. 46: die Neahlegende zerfällt somit nur in zwei Abteilungen von 11 ( $2 \times 6 + 1$ ) und 14 ( $2 \times 7$ ) Zeilen, zeigt dann also eine auffallende Analogie zu den folgenden Legenden von Hūd, Abraham und Šu'aib (vgl. MOLLAT, *Proph.* I 43 u.). Die Legende von Šu'aib zerfällt, wenn man die Reimgestaltung in Betracht zieht, ebenfalls in zwei Teile, wovon der erste, auf 16 (*ab*) reimende, vier Zeilen umfaßt, da V. 64 des ausfallenden Reimes wegen mit V. 65 eine Zeile bildet, der zweite, auf 12 (*ab*) reimende und durch die *Responsionsformel*  $\text{لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ}$  eingeleitete, zwei Zeilen (V. 69 und V. 70 + 71) zählt, so daß dieses Stück im ganzen sechs Zeilen lang ist, was zu den übrigen Strophen (als Hälfte?) paßt. Bei Berücksichtigung des Reims verändert sich übrigens auch die Struktur der Abrahamstrophe wesentlich. Sie

<sup>1</sup> Die verschiedenen Dentale reimen (konsonieren) im Qur'an aufeinander; Hauptstelle in der Vollzählfolge.



zerfällt dann durch Teilung von V. 64 hinter مَنَحُوم in zwei gleich (sieben Zeilen) lange Abschnitte, die, nebenbei gesagt, durch Endresponsion *فَلَمَّا جَاءَ . . . الرَّبُّوعَ وَجَاهَهُ الْمَشْرِقِيَّ* [V. 77] und *فَلَمَّا جَاءَ* [V. 84]) verbunden sind; den Reim bilden die Elemente *td* und *ib* in allerlei Verschränkungen, während in der ebenso gebauten Sufahstrophe in jeder Hälfte sich noch je zwei auf in angeordnete Elemente vorranken. Auch der von D. H. MÖLLER nicht behandelte Rest der Sûro, Nuzamwendungen aus der Mosealegende enthaltend, zerfällt durch den Rukû'vermerk hinter V. 111 in zwei gleich lange, durch Anfangs- *وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى بَآيَاتِنَا* [V. 92] = *وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى* [V. 92] und Endresponsion *وَإِنَّا لَمَوْفِقُهُمْ لَصِيصِينَمْ غَيْرَ مَنَعُوهُ* [V. 112]) und *وَمَا رَجَا بِغَابِلٍ عَمَّا تَحْتَلُونَ* [V. 123]) verbundenen Strophen von je 14 Zeilen (unter Hinzurechnung der bei Zam. vermerkten neuen Versandigungen: *مُهَيِّبِينَ* in V. 99, *مُتَحَلِّفِينَ* in V. 120 und *غَابِلُونَ* in V. 122). Die erste der beiden Strophen beginnt mit einer nicht reimenden Zeile (*مُهَيِّبِينَ*) und zeigt dann zwei Folgen von je fünf Zeilen, deren erste vier  $\square$  jeder Folge auf *dd* ausgehen, während je die fünfte (V. 105 und 108) aus dem Reim tritt, wobei aber beide untereinander assoziieren (*td*=*iq*); den Schluß der Strophe bildet ein Abgegang von drei Zeilen, deren beide erste wieder auf *dd* reimen, während die dritte und Schlußzeile ganz aus dem Reim tritt (*مَنَعُوهُ*). Die zweite Strophe ist viel einfacher gebaut; sie beginnt ebenfalls mit einer nicht reimenden Zeile (*مُؤَيِّبِينَ*), der ein Distichon auf *ir(u)* folgt. Die übrigen elf Zeilen gehen aber auf den Allerweltsreim *in* aus.

S. xv. Die Rukû' fallen auch in dieser Sûro stets auf Mollasche Strophenteilungen, jedoch so, daß dadurch eine andere als die von Möller vorgeschlagene Gruppentrennung entsteht. Die erste Rukû'abteilung deckt sich mit Möllers Gruppe 1, wogegen Gruppe 2 nur bis V. 26 reichen und Gruppe 3 schon mit V. 26 beginnen würde. In dieser Verteilung würden Gruppe 2 und 3 durch die Anfangsworte *وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي آسْمَاءٍ نَرْوِجَا* (V. 16) einerseits und *وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ* (V. 26) andererseits respondieren. Auch inhaltlich ist diese Gruppierung gerechtfertigt, da in Gruppe 1 die Disposition



der ganzen Säre gegeben ist, in Gr. 2 Gottes Fürsorge in seiner Schöpfung, in Gr. 3 der Engelsturz des 'Iblis' erzählt wird. MEJLIS'S Verbindungstrophe (V. 45—50) ist durch die Rukū'teilung bei Zam. nicht abgegrenzt, sondern gehört dort einer bis V. 60 reichenden Gruppe an, die, mit der Erwähnung der Paradiesesfreuden beginnend, Abrahams Heimsuchung durch die Engel erzählt. Die nächste Rukū'-strophe (V. 61—79) berichtet von dem Strafgerichte über die Sodomiten, während die letzte (V. 80—89) noch kurzer Erinnerung an die Affäre mit Hījr die Nutzenanwendung zieht und zur Gottesfurcht und Gläubigkeit ermahnt. Die Zeilenzahlen der einzelnen Rukū'-strophen bilden folgende Reihe: 16 + 10 + 19 + 16 + 19 + 20. Aus einer flüchtigen Betrachtung der im *du*-Klange verlaufenden Reime ließ sich nichts Auffälliges erschließen. Der Aufbau der Strophen wäre nach der Rukū'-verteilung ziemlich unregelmäßig, doch möchte ich unter Erwägung des Umstandes, daß hier die aus anderen Sären bekannten Strafgerichtsberichte wesentlich abgekürzt und rein exemplifikativ zugespißt vorliegen, die Möglichkeit des Verlustes größerer oder kleinerer Stücke betonen. In V. 78 und 79, die MEJLIS (Propb. 148) eliminieren möchte, könnte das Fragment eines längeren Berichtes übrig geblieben sein. Die MEJLIS'schen Gruppenunterteilungen werden durch das Vergleichungsergebnis weiter nicht berührt. Namentlich ist die Einbeziehung der Verbindungstrophe V. 45—50, die ganz so aussieht, als ob sie ursprünglich nicht in den Zusammenhang der Säre gehört hätte, in den folgenden Rukū'-abschnitt wohl gerade aus ihrem Interpolationsursprunge erklärlich. Da der sinngemäße Einschnitt zwischen V. 44 und 51 einmal feststand, so konnte das Einschließen sowohl zum vorangehenden, wie zum nachfolgenden Abschnitt gezogen werden. Man zog das letztere vor, da der Inhalt des interpolierten Stückes als Einleitung zu der Erwähnung des 'Froundes Allāhs' zur Not paßte, während es mit der im früheren Abschnitte abschließenden Nennung der Hülle keine rechte Berührung bot.

S. XIX. Auch hier wird MEJLIS'S Teilungsvorschlag durch die Rukū'-setzung im wesentlichen bestätigt. Die Betrachtung der Reim-



verhältnisse gestaltet aber die einzelnen Strophen noch viel regelmäßiger als MOLLAT selbst, sich an die Verteilung der Ptolemäischen Textausgabe haltend, annahm. Eliminieren wir nämlich den aus dem Reim tretenden V. 3<sup>1</sup> durch Zusammenziehung mit V. 4 (wodurch eine dem V. 5 an Länge nahe kommende Zeile entsteht) und beachten wir den bei Zam. als besonderer Absatz erscheinenden Binnenreim ثَقِيًّا in V. 14, wodurch, nebenbei gesagt, die Responsion mit V. 33 noch kräftiger hervorgehoben ist, so zerfällt die Hauptgruppe der Tauferepisode (V. 1—16) in drei gleich lange, je fünf Zeilen umfassende Strophen, wobei ich annehme, daß das Ende des (übrigens bei Zam. mit V. 8 zusammengezogenen) V. 7 in تَخَيُّي (etwa in der m. E. nicht un möglichen Aussprache تَخَيُّي) auf سَمِيًّا etc. reimt; sollte aber diese Annahme nicht stichhältig sein, so ist die Zeilenfolge 5 + 4 + 6 noch immer symmetrisch. In der Marionepisode verteilen sich infolge der durch den Mangel des Reims begründeten, auch bei Zam. vorgenommenen Vereinigung von V. 26 mit 27 die Zeilen auf die einzelnen Strophen im Verhältnis von 6 + 5 + 7. Bei einer genaueren Vergleichung je der dritten Strophe der beiden Hauptgruppen fällt übrigens auf, daß die Anrede Yahyâs in V. 13 keinen rechten Zusammenhang mit dem Vorangehenden hat, und daß die Analogie von V. 30 hier eine Frage des Volkes an Zakariyyâ erwarten ließe. Wenn somit angenommen werden könnte, daß vor V. 30 eine Zeile ausgefallen ist, so hätten wir folgende Stichenverteilung auf die beiden Hauptgruppen: Yahyâ 5 + 4 + 6, 'Isâ 4 + 5 + 7, wobei die Strophik durch vielfach verkettete Responsionsglieder unangreifbar gesichert bleibt. Die Zusatzstrophe V. 36—41 ist durch die Rukû'setzung der Marionepisode ebenso angliederbar wie bei D. H. MOLLAT. Der Vorgang ist hier der gleiche wie mit dem Einschübsel V. 48—50 in S. 21. Die Abrahamstrophe (V. 42—61) MOLLAT ist durch zwei Rukû'sormerke abgegrenzt, während ein solcher hinter V. 58 fehlt und da-

<sup>1</sup> In dem über herausgezogenen Aufsatz in den Göt. gel. Anz. nahm ich noch an, daß سَمِيًّا durch Erzielung des 6 als mitreimend betrachtet werden könnte; doch hat mich genauer Überlegung von der Unwahrscheinlichkeit eines solchen Vorganges überzeugt.



gegen die beiden von MÖLLER als zusammengehörig behandelten Strophen V. 52—58 und V. 59—66 durch ein Rukû' von einander getrennt sind. Daß hier die Unsicherheit (trotz MÖLLERS vorsichtiger Betonung der abwartenden Schwierigkeiten (*Proph.* 290) nicht bei ihm, sondern bei jenen Faktoren zu suchen ist, die bei der Rukû'-einteilung maßgebend waren, geht aus dem auffälligen Mangel eines Rukû' nach V. 75, wo sowohl die inhaltliche Scheidung als auch der Reimwechsel eines erwarten ließen, hervor. Auch für den durch den neuen Reim hervortretenden Endabschnitt der Sûra bleibt MÖLLERS Gliederung trotz des hinter V. 85 übel genug angebrachten Rukû' im wesentlichen aufrecht, wie eine Untersuchung der Reimverhältnisse bezeugt. Nehmen wir nämlich Rücksicht auf die, durch die Verteilung bei Zam. an das Ende neuer Verse gedrückten Binnenreime *وَلَدًا* in V. 81 und 93 und *عَبْدًا*<sup>1</sup> in V. 94, so haben wir drei Strophen, von denen die erste (V. 76—83) acht, die zweite (V. 84—90) sieben, die dritte (V. 91—95) acht Zellen zählt, während die Verse 96—98 eine besondere Coda zu der großen Symphonie darstellen und die Verheißung des ewigen Glückes für die Gottesfürchtigen und die ewige Strafe für die Ungläubigen in feierlicher Weise zusammenfassen. Das zwischen V. 83 und 84 eingesetzte Rukû' kann, wie gesagt, an dieser Gliederung nichts ändern, weil es einerseits inhaltlich eine eklatante Störung darstellt und weil andererseits die Verse 84—87 auch durch die Reimverschlingung *'izzâ — 'iddâ — 'azzâ — 'addâ* als eng zusammengehörig gekennzeichnet sind, wobei als charakteristisch für das in dem Bau der ganzen Sûra dokumentierte Formgefühl darauf verwiesen werden mag, daß der sonst nur an dieser Stelle (V. 84 und 86) vorkommende Reimauslaut *-zza* im letzten Verse der Coda noch einmal auftaucht. Ob die Verteilung der Rukû' in dieser Sûra auch in anderen Qur'anzensionen wiederkehrt, müßte eine Vergleichung lehren, die anzustellen ich augenblicklich nicht in der Lage bin; aber auch die Über einstimmung aller Riten könnte das eklatante Déplacement der beiden letzten Prostrationsvermerke nicht anneh-

<sup>1</sup> Über die Reflexfähigkeit von *فُعِلَ* mit *فُعِلَ* vgl. VOLZERS, *FoliaSpr.* 8, 97 ff.  
19\*



barer machen; beide sind offenbar zu weit nach hinten gerückt und gehören vermutlich hinter V. 58, bzw. hinter V. 75. Eine Vergleichung zwischen der von MÜLLER vorgeschlagenen (*Proph.* 1 33) und der aus den obigen Ausführungen resultierenden Strophengliederung der Sûre ergibt folgendes Bild: I. Abschn. (V. 1—15): Geburt Johannis 5 + 4 + 5 (6) (M. 6 + 5 + 4); II. Abschn. (V. 16—34): Geburt Jesu 6 + 6 + 7 (M. 8 + 6 + 7); ZABALA (V. 35—41): Polemik gegen das Christentum 7 (M. 7); III. Abschn. *a*) (V. 42—58): Versuch Propheten 10 + 7 (= 17) und *b*) (V. 59—75): Prophetenlose Zeit, Auferstehung 8 + 9 (= 17) (M. 10 + 7 + 8 + 9); IV. Abschn. (V. 76—95): Polemik gegen Andersgläubige 8 + 7 + 8 und Coda (V. 96—98): Lohn des Glaubens, Strafe des Unglaubens 3 (M. 8 + 7 + 8). Sie zeigt augenscheinlich, wie überraschend die Ergebnisse der beiden so verschiedenen Beobachtungsmethoden übereinstimmen.

S. xxvi. Die Rukû-verwerke fallen in dieser Sûre ausnahmslos auf Molassische Strophenzwischenräume, und zwar mit einer einzigen Ausnahme (noch V. 32) auf solche, die Molass durch Teilungsstriche hervorhebt. Daß ein derartig markierter Abschnitt mit der Rukû-verteilung auch zwischen den von MÜLLER nicht auf diese Weise geschiedenen Versen ■ und 33 anzusetzen sein dürfte, scheint mir durch die Einführung der ägyptischen Mediziner im nächsten Abschnitte begründet. Die Rolle der Acht in der Zeilenzahl der Moseslegende ist auffällig und schon von MÜLLER hervorgehoben. Beseitigt man den Urruin des V. 59<sup>1</sup> durch Veremigung mit V. 60, so erhält man statt der unregelmäßigen eine regelrechte achtzeilige Strophe; es bleibt dann nur die Unregelmäßigkeit der siebenzeiligen Strophe V. 38—42, die aber durch Ausfall einer Zeile erklärbar ist, da man zwischen V. 38 und 39 eine Erwähnung der im letzten Vers sprechenden Personen vermisst. Die Abrahamlegende zeigt nach MÜLLER Abteilung unregelmäßige Strophen; ich würde trotz

<sup>1</sup> Daß das gleiche Versende in V. 16 mitgezählt werden muß, hat nichts Auffälliges, da am Strophenanfang nicht selten Urruin auftritt.



seiner Ausführungen (Prop. 141) die Trennung der zweiten und dritten Strophe hinter V. 86 vorzunehmen, wo ein anderes Thema beginnt, und den V. 90 zur vierten Strophe nehmen, zu der er inhaltlich besser gehört; so erhalten wir vier gleich lange Strophen zu je neun Zeilen, welche Zahl auch in den Strophen der nächsten Legenden von Noah und Hūd wiederkehrt. Die Geschichte von Šalīh zählt bei Berücksichtigung des Binnenreims تُقْسِمُونَ in V. 152 zwei gleich lange Strophen zu je zehn Zeilen, während die Legenden von Lūṭ und Šu'ayb zur regelmäßigen Achtzeiligkeit in je zwei Strophen zurückkehren, die dann im Schlußteil der Sūra das Feld behauptet. Ich möchte nämlich für die Zusammenziehung der bei MOLLAH mit einander abwechselnden Fünf- und Dreizeiler eintreten mit Rücksicht auf V. 197, der des Unreims halber mit V. 198 zusammenzusetzen sein wird, wogegen V. 194 hinter dem Binnenraum يُشَكِّدُونَ in zwei Verse zerfällt. Allerdings könnte ein neuer Fünfzeiler mit V. 195 enden und der Dreizeiler mit V. 196 beginnen; inhaltlich wäre dies möglich. Der bei MOLLAH fünfzeilige Schlußabsatz wird durch die im Urraum begründete Zusammenziehung von V. 227 und 228 zu einem Vierzeiler (8/2); auch Zam. tritt so ab. Der Teilstrich, den MOLLAH hinter V. 229 einsetzt, scheint mir inhaltlich nicht begründet, da die Erwähnung der Bayāṭin in V. 221 unmittelbar zu der Polemik gegen die von ihnen inspirierten Dichter in V. 224 ff. hinüberleitet; tatsächlich ist denn auch an dieser Stelle keine Prostration vorgeschrieben. Unsere Betrachtung zeigt somit diese Sūra unter okklauter Bestätigung von MOLLAH'S Einteilung in einer noch weit regelmäßigeren und bis auf die unbedeutende Abweichung in der vierten Strophe vollkommen abgerundeten Form, wie aus folgender Zusammenstellung ersichtlich werden möge:

I. Einleitung	1. Strophe (V. 1—8) 8 Zeilen
Rukūʿ	
II. Moses und Pharo	2. „ ( „ 9—16) 8 „
	3. „ ( „ 17—22) 8 + 6 „
Rukūʿ	



III. Moses und die Zauberer	{	4. Strophe (V. 38—39)	7 (8—1)	Zeilen
5. " ( " 40—47)		8	"	
1. Halbstr. ( " 48—51)		4	"	
		Rukû'		
IV. Exodus	{	6. Strophe ( " 62—69)	8	"
7. " ( " 61—68)		8	"	
		Rukû'		
V. Abraham	{	8. " ( " 69—77)	9	"
		9. " ( " 78—86)	9	"
		10. " ( " 87—95)	9	"
		11. " ( " 96—104)	9	"
		Rukû'		
VI. Noah	{	12. " ( " 104—109, 110—113, 116)	9	"
13. " ( " 114—122)		9	"	
		Rukû'		
VII. Hûd	{	14. " ( " 123—131)	9	"
15. " ( " 132—140)		9	"	
		Rukû'		
VIII. Salih	{	16. " ( " 141—150)	10	"
		17. " ( " 151—159)	10	"
		Rukû'		
IX. Lot	{	18. " ( " 160—167)	8	"
		19. " ( " 168—175)	8	"
		Rukû'		
X. Šu'ub	{	20. " ( " 176—183)	8	"
		21. " ( " 184—191)	8	"
		Rukû'		
XI. Nutzenanwendung	{	22. " ( " 192—199)	8	"
		23. " ( " 200—207)	8	"
		24. " ( " 208—216)	8	"
		25. " ( " 216—223)	8	"
		2. Halbstr. ( " 224—228)	4	"
		Rukû'		



Daß ein literarisches Gebilde von solcher Ebenmäßigkeit der Form nicht zufällig entstanden sein kann, liegt doch wohl auf der Hand.

S. xxviii. In dieser von MÖLLER ohne Textvorführung nur kurz analysierten Sûre verteilen sich die Rukû' nach Zam. auf die Zwischenräume hinter V. 12, 20, 28, 42, 50, 60, 75 und 82. Eine genauere Untersuchung unterlasse ich, inbetrachte aber hier in aller Kürze auf den dritten Abschnitt (Mosâs Abenteuer in Midian) vorzulaufen, dessen acht Zeilen folgende Reimverschränkung zeigen: erster und letzter Vers *â*, zweiter bis fünfter Vers *an*, *ir*, *ir*, *in*, sechster und siebenter Vers *in*. MÖLLERS Absätze stimmen ungefähr mit den Rukû'-vermerken überein.

S. xxvii. Die durch die Responsion gesicherte MÖLLERSche Gliederung beruht sich mit der Rukû'-einteilung nur insofern, als tatsächlich das zweite Rukû' der Sûre auf den Zwischenraum zwischen Strophe 1 und 2 fällt; auch hier habe ich einer näheren Untersuchung des Aufhanges nicht vorgreifen wollen.

S. xlii. Hier fällt das erste der bei Zam. vermerkten Rukû' mitten in MÖLLERS Strophe 4, während das zweite sinngemäß zwischen Strophe 5 und 6 zu stehen kommt. Die Position des ersten Rukû' ist aber kaum haltbar, weil dadurch die Legende von Pharaos Bestrafung in ganz unverständlicher Weise entzweigesehritten wird. Hier wird erst eine Vergleichung der verschiedenen Rezensionen Aufklärung bringen können.

S. li. Wenn wir von den neun (eigentlich acht) im Reim abweichenden Versen der Eingangshaseschwärzung, über die in den Qurr. ges. Anz. gesprochen ist, absehen, so zerfällt die Sûre zunächst in eine Straf- und Lohnverkündung von 14 Zeilen (V. 10—23), dann in einen Legendenteil von zusammen 28 (V. 24—45) und einen Nutzenanwendungsteil von 14 Zeilen (V. 47—60). Im Legendenteil sind 14 Zeilen der Geburt Isaaks und dem Strafgerichte über Sodom gewidmet; es sind die, welche MÖLLER in seinen 'Propheten' behandelt. Die übrigen neun Zeilen enthalten Fragmente der anderen bekannten Strafgerichtsllegenden, bei denen natürlich fraglich bleibt, inwieweit



die Verkürzung ursprünglich oder auf nachträgliche Verstümmelung zurückzuführen ist. In den anderen Teilen ist die rhythmische Rolle der Siebenzahl unverkennbar. Die drei eingetragenen Rukū' fallen hinter V. 23, 30 und 46 und bestärken MOLLAT'S Abtheilung.

S. LIV. MOLLAT'S Abtheilungsprinzip wird auch hier durch die Rukū'-setzung bestätigt. Im übrigen scheint die Sāra in ziemlich verstümmeltem Zustande erhalten zu sein (vgl. *Proph.* 1:54 o.).

S. LVI. Das Rukū' hinter V. 37 ist scheinbar ohne rechten Sinn und für den Vortrag geradezu störend angebracht; es kann aber auch andeuten, daß hier im Text etwas nicht recht in Ordnung sei. Tatsächlich stehen im vorangehenden Absatze die damit offensichtliche Responcion bildenden Verse 13 und 14 in einem ganz anderen Zusammenhange. Der Sinn dieser Verse ist nach der Tafelübersetzung, daß zu den Verderbten im Paradiese viele von den Frommen vor Muhammads Auftreten und nur wenige nachher, die ältesten und treuesten Mitglieder seiner Gemeinde, gehören: sie geben also Antwort auf die Frage, wer wohl die *سابقون* sind. Einen ähnlichen Sinn und Bezug müssen nun die V. 38 und 39 haben; die Vermutung, daß sie ursprünglich auch eine analoge Stellung eingenommen haben, liegt nahe genug. Danach gehörten sie also zwischen V. 26 und 27 als Antwort auf die Frage: *مَا أَجَابَ الْبَاقِينَ*. Daß eine derartige Bemerkung bei den „Genossen zur Linken“, den Sündern, nicht zu erwarten ist, liegt in der Natur der Sache; ihrer gab es vor und nach der Berufung Muhammads unzählige. Aber die Antwort auf die bezügliche Frage liegt in den Worten des V. 29: *لَنْ أَتَّوَلَّيَنَّ*; auch hier finden wir wörtliche Responcion mit den vorher besprochenen Stellen, was MOLLAT'S Theorie einen neuen Halt gibt, wenn ich auch in Einzelheiten zu einer anderen Teilung gelange. Vor allem aber ist von Wichtigkeit, daß Zam. V. 22 hinter *عَيْنَ* und V. 40 hinter dem ersten *الشَّهْلِ* taft, wegen bei ihm V. 46 und 47 zusammen einen Vers bilden. Besonders hervorzuheben ist die Teilung von V. 10, weil sie per analogiam zu gleicher Teilung der Verse 8, 9, 19 und 26 führt, zu der auch die Reimverhältnisse dieser Stellen berechtigen. Beachten wir ferner, daß das letztere auch für die



Vers 5 und 32 gilt, so erhalten wir für die Textverse 1—56 eine Reihe von 53 Zeilen, für deren Zusammenfassung in strophische Gebilde noch folgendes zu bemerken ist. V. 1—7 bilden eine achtheilige Eingangstrophe, deren vier erste Stichen einen einheitlichen, in den beiden Mittelzeilen nur assonierenden Reim zeigen, während die zweite Hälfte drei assonierende und zum Schluß eine nichtreimende Zeile umfaßt. Dann folgt eine sechsheilige, aus identischen Reimpaaren bestehende Übergangstrophe (V. 8—13), in welcher die drei Kategorien armer Seelen am Tage des jüngsten Urteils aufgezählt werden (in V. 13 ist wohl das fragende *Q* ausgefallen und zu ergänzen). Jede dieser drei Gruppen wird sodann in einer sechsheiligen Strophe bezüglich der ihrer harrenden Löse behandelt. Jede Strophe beginnt mit der Wiederholung der in der Übergangstrophe gestellten Frage. Nur die erste Strophe (V. 14—20), welche die dort an dritter Stelle genannte Gruppe der ‚Vordersten‘ behandelt, schließt nachgeprüft bloß mit einem überleitenden Demonstrativsatz daran an. Die zweite Strophe (V. 21, 22, 23, 24—27) bespricht die ‚Genossen der Rechten‘, die dritte (V. 28—31) die ‚Genossen der Linken‘; jede dieser drei Hauptstrophen zählt unter Berücksichtigung der oben berührten Momente 16 Zeilen. Zum Schluß steht ganz isoliert V. 32, der ein Résumé der Gerichtstagschilderung gibt und nach meiner Meinung sich nicht bloß auf die dritte Gruppe, sondern auf das Ganze bezieht. Die isolierten Rahmenverse, die Märrer für die zweite und die dritte Hauptabteilung der Sûre konstatieren, finden also auch hier im ersten Teile ein Pendant. Durch diese Strophenteilung gelangt aber auch das bei Märrer in die Mitte der zweiten Strophe fallende *Rukû* nach V. 37 an das Ende derselben und bestätigt somit bei Korrektur einer nebensächlichen Unklarheit die Richtigkeit seiner Ansicht im ganzen. Was Märrer (*Tröph.* 1 24 f.) zur Begründung seines Vorschlages, die V. 24 und 25 hinter V. 32 zu versetzen, vorbringt, wird durch die Isolierung von V. 32 gegenstandslos; Strophe 2 erhält vielmehr durch V. 37 mit den Worten *بِأَعْيَابِ النَّبِيِّ* einen befriedigenden natürlichen Abschluß. Die Beziehung zur Rekapitulation in der Schlußstrophe



V. 89, 90 wird damit nur in einem kleinen Detail gestört, behält aber im übrigen ihre volle Kraft. MALLERs Gliederung der zweiten Hauptgruppe ist durch die respondierenden Bestandteile derart gesichert, daß ein Zweifel nicht aufkommen kann. Bezüglich der dritten Hauptabteilung ist vor allem bemerkenswert, daß durch die Setzung des *Rukû'* hinter V. 73 die Isolierung dieses Verses gesichert ist. Die sachlich begründete Zusammenziehung der Verse 91 und 92 (Doppelreim am Versende kommt im Qurân unzählige Male vor) bei Zam. würde scheinbar die von MALLER konstatierte Progression der Zeilenzahl in den Strophen dieses Teils stören. Wenn man aber V. 96 zur letzten Strophe zieht, was durch den Sinn sehr wohl ermöglicht wird, indem ein derartiger Abschluß, der die Reskapitulation nochmals bekräftigt, die Strophe auch inhaltlich abrundet, so ist nicht nur die Progression wiederhergestellt, sondern auch die Identität der Rahmenverse 73 und 96 durch die Isolierung des letzteren noch schärfer hervorgehoben. Auch hier tritt also, trotz scheinbarer Verschiebung der MALLERschen Voraussetzungen im einzelnen, eine eklatante Bestätigung seiner grundsätzlichen Aufstellungen auf rein formalem Wege zutage.

§. LXX. Das in der S. LVI waltende Prinzip der Strophen-einrahmung durch isolierte Verse ist hier in veränderter Form wiederzufinden, indem der durch den Reim von der Schlußabteilung der *Sûra* sich abhebende Hauptteil (V. 4—29) durch zwei je dreizeilige, im Reim sowohl vom Haupt- wie vom Schlußteil, als auch untereinander verschiedene, je in der Zeilenlänge wachsende Rahmengesätze (V. 1—3 und V. 30—32) eingefasst ist. Der so hexametrisierte Hauptteil zerfällt seinerseits in zwei Unterabteilungen, deren Gliederung und eigentümliche Reimverhältnisse bei MALLER (*Proph.* II 43 ff.) ersichtlich sind. Wenn MALLER zwischen V. 12 und 13 einen Trennungsstrich setzt, so halte ich diese Scheidung für zu scharf; auch der nach V. 32 gesetzte Strich ist m. E. nicht am Platze, weil er die zusammenhängende Rede des richtenden Engels entzweischneidet. Er muß vielmehr hinter V. 37 verschoben werden und trifft dort mit dem bei Zam. vermerkten *Rukû'* zusammen. Die Strophe V. 33—37



gehört somit noch zum Hauptteile und bildet eine Art Coda dazu, deren Reim sich in dem folgenden dreigliedrigen Abgesange fortsetzt. Zieht man V. 44 wegen des ausfallenden Reims zu V. 45, so haben wir im Abgesange die von MOLLAT in so vielen Fällen konstatierte symmetrische Strophenfolge zu  $6 + 4 + 2$  Zeilen.

S. LXXV. Die durch den Reimwechsel so deutlich bestätigte MOLLATsche Gliederung wird auch durch das Rukû' hinter V. 30 bekräftigt. Die Sûra zerfällt dadurch in einen Hauptteil und einen zweistrophigen Abgesang. Unter Berücksichtigung der Binnenreime gestaltet sich die Zeilenverteilung noch regelmäßiger als bei MOLLAT. V. 16 fällt nämlich mit seinem Ende scheinbar aus dem Reimzusammenhang, besteht aber tatsächlich aus zwei untereinander reimenden Hälften, die hinter dem ersten  $\frac{1}{2}$  zu teilen sind. Dadurch wird die dritte Strophe siebenzeilig wie die zweite. Die fünfte Strophe hat unter Berücksichtigung des Binnenreims الشاق' in V. 25 sechs Zeilen. Die Strophen gliedern sich somit nach der Zeilenzahl in der Folge  $6 + 7 + 7 + 6 + 6$  im Auf- und  $5 + 6$  im Abgesang. Jede Strophe hat ihren besondern Reim; nur die dritte hat eine kompliziertere Reimkonfiguration ( $a + a$ ,  $b + b$ ,  $c + c + c$ ) und die beiden Strophen des Abgesangs reimen gleich.

S. LXXVIII. Auch diese Strophe wird durch ein Rukû' hinter V. 30 in Auf- und Abgesang geteilt. Während ersterer Gottes Zeichen in der Natur bespricht und mit dem Strafgerichte des jüngsten Tages droht, setzt dieser mit der Schilderung der Paradiesesfreuden ein und wiederholt die Mahnung an das Weltgericht. Jeder der beiden Teile zerfällt wieder in zwei (ungleiche) Hälften; der erste hinter V. 16, der zweite hinter V. 26. Die Zeilenzählung ergibt  $5 + 6 + 5$ ;  $4 + 6 + 4$  für den Auf- und  $6 + 4$  (V. 40 reimt nicht und bildet mit V. 41 eine Zeile; so auch bei Zam.) für den Abgesang. Beachtenswert sind die Reimverhältnisse. Die erste Strophe (V. 1—5) reimt auf *ân*, der Rest der ersten Hälfte des Hauptteils auf *âdi* mit verschiedenen assoziierenden Abweichungen, die aber so angebracht sind, daß immer wieder rhythmische Ordnung erkennbar wird. So reimen in der zweiten Strophe (V. 6—11) je die beiden ersten und die beiden



letzten Versen untereinander rein, während der dritte näher an die letzten (*āfā* : *ādd*), der vierte näher an die ersten Verse (*āfā* : *ādd*) assoziiert. In der dritten Strophe (V. 12—16) assoziiert *āfā* mit *ādd* im ersten und vierten Verse, der zweite und dritte reimen mit *āfā* und der Strophe endet mit einer von beiden Gruppen gleich weit entfernten Assonanz. In der ganzen übrigen Sūra herrscht der Reim *ābā*, ebenfalls mit rhythmisch geordneten Assonanzen durchsetzt, die sich einerseits als Anklänge an *ādd*, andererseits als solche an *āfā* qualifizieren. Hervorgehoben zu werden verdient, daß die Abweichungen vom Hauptreim *ābā* durchwegs an den Anfang oder an das Ende der Strophen (Halbstrophe im Abgesang) positioniert sind. Die vierte Strophe (V. 17—20) beginnt im ersten Vers mit *ādd*, dem der zweite mit *āfā* (Assonanz an *āfā*<sup>1</sup>) folgt; der dritte und vierte Vers haben *ābā*; die fünfte Strophe (V. 21—26 zeigt *ādd*, *ābā*, *ābā*, *ābā*, *āfā*, *āfā*, die sechste (V. 27—30) durchwegs *ābā*, die siebente (V. 31—36, Beginn des Abgesangs) *āfā* (Assonanz an *āfā*<sup>2</sup>), *ābā*, *ābā*, *āfā*, *ābā*, *ābā*, die achte (V. 37—41) durchwegs *ābā*. Beachten wir, daß *āfā* in V. 16 näher an *ābā* anklingt, so ergibt sich für die Sūra folgendes Reim- und Strophenschema, wobei der Exponent \* die Assonanz zur Basis im Allgemeinen, der Exponent ° die Annäherung der Basis an die Basis \* bezeichnet:<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ich sehe in diesem Zusammenstoß eine Art vortreffender Annäherung in der Aussprache des *ā* zu *āf* in der späteren Sprache durchgeführte Palatalisierung zu *f*, wozu man das von Vossius über die persische Aussprache des *ā* (Glossae verglicke) (Vollscr. 10 f.).

<sup>2</sup> Kombination der Reimtypen und der Reimmetron:

a = āf, āf  
b = ādd  
b° = ādd  
c° = āfā, āfā  
d = ābā  
d° = āfā  
e = āfā  
e° = āfā, āfā



## Aufgaben

	1. Strophe	V, 1	a
		" 2	a
		" 3	a
		" 4	a
		" 5	a
	2. Strophe	" 6	b
		" 7	■
		" 8	a <sup>x</sup>
		" 9	b <sup>a</sup>
		" 10	c <sup>a</sup>
		" 11	a'
	3. Strophe	" 12	b
		" 13	c <sup>a</sup>
		" 14	a <sup>x</sup>
		" 15	b <sup>x</sup>
		" 16	d <sup>x</sup>
	4. Strophe	" 17	b
		" 18	a <sup>x</sup>
		" 19	d
		" 20	d
	5. Strophe	" 21	b
		" 22	d
		" 23	d
		" 24	d
		" 25	a
		" 26	e
	6. Strophe	" 27	d
		" 28	d
		" 29	d
		" 30	d

Rukā'ī



Abgesang	7. Strophe	V. 31	e*	Halbstrophe
		" 32	d	
		" 33	d	
		" 34	e	Halbstrophe
		" 35	d	
		" 36	d	
	8. Strophe	" 37	d	
		" 38	d	
		" 39	d	
		" 40 + 41	d	

S. LXXX. Auch hier ist die Bestätigung der MOLLER'schen Strophengliederung durch den Reim offensichtlich. Nachzutragen wäre, daß V. 16 nach dem Binnenreim *شَقْرُوْ* abzuteilen ist, wie das denn auch bei Zam. der Fall ist. Dadurch wird das Strophenschema für den ersten Teil in  $4 + 6 + 6$  verbessert. V. 18 mit dem Unreim *تُكَلِّمُ* schließen zu lassen, geht nicht an; er dürfte bis *خَلَّتْ* in V. 19 reichen, wodurch Identitätsreim mit V. 17 hergestellt wird. Bei der fünften (neunzeiligen) Strophe (V. 24—32) ist bemerkenswert, daß je der dritte Vers aus dem strengen Reimschema heraustritt. Interessant ist auch die Einrahmung dieser Strophe durch die Versenden *لَقَبِيْمٌ* und *لَا تَقَابَلِيْمٌ*, die nach Analogie von S. LXVII als aufeinander reihend angesehen werden können. Das Gesetz, nach dem die verschiedenen Pronominalsuffixe einander hierbei vertreten, wäre noch zu untersuchen. Ob wir dagegen V. 33 als besondere Zeile anerkennen dürfen, scheint mir angesichts seiner Reimlosigkeit zweifelhaft; ziehen wir ihn zu V. 34, so ist das Strophenschema des zweiten Teils:  $9 + 9 + 9$  (d. i. verglichen mit dem des ersten Teils:  $2 \times 6 + \frac{1}{2} \times 6 + \frac{1}{2} \times 6$ ).

S. LXXII. Die durch Reimgestaltung und Inhalt gesicherte Gliederung MOLLER's würde durch die Teilung von V. 12 hinter dem Binnenreim *يَعْمَلُوْنَ* an Randung noch gewinnen; die Strophe zerfiel dann in zwei Teile, deren erster eine Strophe zu fünf Zeilen umfaßt, während der andere aus zwei gleich langen Strophen zu je



sieben Zeilen bestünde. Daß der letzte Vers aus dem Reimgefüge tritt, hat nach dem oben (S. 266 Mitte) Gesagten nichts Auffälliges.

Die Gliederung der Suren xc und xxi ist klar und bedarf keiner weiteren Bestätigung.

Ich unterlasse absichtlich eine Zusammenfassung der im vorstehenden gemachten Beobachtungen, weil viele Einzelheiten noch weiterer Untersuchung durch Heranziehung hier nicht berücksichtigter Qur'anzexensionen und möglicher ritueller Abweichungen bedürfen und weil auch, wie schon gesagt, meine Beleuchtung der betr. Reimverhältnisse durchaus nicht überall als abschließend gelten will. Das Eine aber muß hervorgehoben werden, daß nach dieser Untersuchung nur zwei von den sieben oben (S. 267) aufgezählten, mit MOLLAT'S Teilungsvorschlägen in Widerspruch stehenden Rückf., nämlich die in der schwierigen Sure vi hinter V. 123 und 124 gesetzten, standgehalten haben und daher geeignet sind, jene Vorschläge endgültig zu widerlegen. In allen übrigen Fällen, also in 50 von 52 bedauert MOLLAT Recht.

Aus dem Vorgebrachten scheint mir jedenfalls hervorzugehen, daß das genauere Studium der qur'anischen Dichtungsformen noch allerlei nicht unwichtige Tatsachen aufzudecken vermöchte. Vor allem aber glaube ich gezeigt zu haben, wie richtig die Voraussetzungen sind, von denen die MOLLAT'schen Ansätze ausgingen. Ich selbst bin diesen Beobachtungen lange Zeit hindurch wenn nicht gerade apathisch, so doch indifferent gegenüber gestanden. Umso schlagender mußte mich die Übereinstimmung zufällig gefandener und MOLLAT selbst unbekannter Tatsachen mit den von ihm vorgebrachten Beispielen strophischer Gliederung im Qur'antexte von der Richtigkeit seiner Anschauungen überzeugen. Daß sich in Zukunft an der Hand des bisher Nachgewiesenen weit über MOLLAT'S eigene Erwartungen hinaus eine ganze Reihe von strophenartigen Gebilden wird aufzeigen lassen, scheint mir heute ziemlich sicher; freilich werden ebenso sicher nicht alle solchen Formen die Merkmale der Concatenation und Responsion aufweisen, von denen MOLLAT ausgegangen ist. Aber dies hat er selbst schon bei einzelnen der von



ihm behandelten Texte ausdrücklich hervorgehoben. Andererseits scheint mir aus meinen Darlegungen wenigstens soviel unwiderleglich hervorzugehen, daß die gesamte Qur'ānwissenschaft auf einem sehr unsicheren Boden zu operieren gezwungen ist, so lange ein Hauptanfordernis ihres Apparates fehlt: eine wirklich wissenschaftliche, allen Anforderungen der Kritik entsprechende, mit allem historischen, philologischen, religionswissenschaftlichen und liturgischen Rüstzeug vergleichend und diskursiv ausgestattete europäische Qur'ānausgabe. Ohne diese müssen alle Einzelforschungen im Qur'ān vorläufig unzusammenhängendes Stückwerk bleiben; als solches sehe ich auch meine vorstehenden Ausführungen an und veröffentliche sie nur, um zur weiteren Untersuchung im Sinne von D. H. MALLER'S Vorgang anzuregen und um die Unbrauchbarkeit der bisherigen Textausgaben zu demonstrieren.



## Teachings of Vedānta according to Ītānārāja.

By

V. A. Sukthankar.

(Fortsetzung.)

Now we have seen that the Upaniṣads teach us that the entire world is the body of Brahman, who is its Soul. According to what has been just said, this means that the world and all things in it, whether physical or psychical, can exist only as „modes“ of B. It is only as „body“ of B. that the world derives its reality (*realtà*). Hence all words denoting the things in this world must at the same time signify B., in so far as it has these things for its „body“ or „modes“ (I. 217). For instance words like „cow“, „horse“, „man“ etc., though they denote shapes only, imply the bodies in which these shapes inhere and to whom they are therefore related as „modes“; but these bodies imply the individual souls whom „modes“ they are; and at last these souls imply B., because they exist only as its „modes“. In this way it will be seen that all words in the end express

---

<sup>1</sup> This illustration shows that according to B. there is strictly speaking only one Substance viz. B. Individual souls are „modes“ of B. and matter is mode of individual souls, just as class-characteristics, qualities (colour, taste etc.) are are „modes“ of matter. In what sense matter or material bodies are „modes“ of souls will be seen below.

This doctrine of one Substance having everything in the world for its „modes“ sounds like that of Spinoza; but it should be remembered that the „modes“ here are not related to the Substance in an analytical and logical way, as Spinoza thinks, but possess a real existence of their own, though entirely controlled by and dependent on the Substance.



Brahman,<sup>1</sup> and therefore can in their primary sense be used as predicates of B.<sup>2</sup> (p. xi. 537, Ved. Saṃg. p. 30). In other words we are justified in saying that anything whatsoever is B. It is in this sense that the expression 'all this is B.' (Oh. Up. iii. 14. 1, Br. Up. ii. 4. 6 etc.) is to be understood. 'All this' viz. the world is B., in so far as it is the 'body' or 'mode' of B. The world is one with B., not because it is B. in itself (*svarūpeya*), but because B. is the Soul<sup>3</sup> and the world the Body (Ved. Saṃg. p. 33). As explained above the unity between the world and B. is like the unity between a quality and the thing it qualifies. The world is B. because it can exist only as 'mode' of B., i. e. apart from B. it can have no existence. To affirm this kind of unity is the purpose of the texts which deny the existence of plurality (Br. Up. ii. 4. 6, iv. 4. 10 etc.). They do not, on the other hand, deny that plurality which is brought about in B. by its own resolve, 'may I be many' (Ch. Up. vi. 2. 3) (p. ix. 371 f.).

The same reasoning is to be applied in order to understand the meaning of the celebrated Upaniṣad formula, *tat tvam asi*<sup>4</sup> (thou art that). In this sentence both 'thou' and 'that' signify B.; 'that' signifies B. as the cause of the entire world, and 'thou' signifies B. in so far as it controls from within and hence has 'thou', i. e. this particular individual soul, for its body (x. 204, xi. 470, Ved. Saṃg. 32, Gītā xii. 2). 'Thou' apparently denotes an individual soul, but a soul being the 'body' of B. is only its 'mode' and therefore incapable of existing and acting apart from it, and so it denotes B. as well<sup>5</sup>. (Ved. Saṃg. p. 36). Thus while the soul is a 'mode' of B., and while, as explained above, a 'mode' can stand in *samanadhikaranyā* (i. e. in the relation of predicate to subject) with the substance to which it belongs, no individual soul can stand in *samanadhikaranyā* with B.;

<sup>1</sup> For this reason, it says, the science of etymology is completed only after knowing Vedānta (Ved. Saṃg. p. 38).

<sup>2</sup> Cf. Tai. Up. ii. 6. Having created all this, he entered it; and having entered it, he became 'Sat' and 'Ayat'.' It is through entering i. e. by being the soul, that B. becomes the world.

<sup>3</sup> Compare Br. Up. i. 5. 21 as an illustration of this way of thinking see the note below.



in other words we can predicate B. of an individual soul and say, 'thou (i. e. a particular soul) art B.' (x. 266 i. Ved. Saṃg. p. 116).

The sentence 'thou art that' teaches, it is argued by the absolute non-dualists, that the individual soul  $\equiv$  B. and nothing but B. There can be no difference between the two; or else their being placed in *samānādhikaranyā* would have no meaning. When two words are placed in this relation, they are meant to convey the sense of unity; and in order to grasp this unity we must ignore the special characteristics of the two. Thus when it is said 'This is that Devadatta', in order that we may understand the unity between the subject and the predicate, we must altogether ignore 'this-ness' and 'that-ness' from the two respectively, so that the idea conveyed by the sentence is Devadatta, and Devadatta alone. If we do not give up 'this-ness' and 'that-ness' the subject and the predicate would be different and thus there would arise contradiction between the two, and the sentence would be meaningless. Similarly in the sentence 'thou art that' the distinctions of 'thou' and 'that' are to be ignored; they are false distinctions, products of ignorance; the truth that the sentence teaches us, is that there is nothing but para B., B. without any distinctions (Ved. Saṃg. 48).

Against such a view R. answers, that the very fact that the individual soul and B. are placed in *samānādhikaranyā* (i. e. as subject and predicate), presupposes some difference between the two; that if the special distinctions conveyed by the words are to be ignored, and if the object be merely to convey the idea of a purely undistinguished thing, no reason is left for employing several words; only one word could do it. Thus the *raison d'être* for *samānādhikaranyā* vanishes (pp. xi. 315, x. 206, Ved. Saṃg. p. 44). But if *samānādhikaranyā* is expressed, there must be some purpose in employing the different words, and hence their special meanings must not be ignored. Of course as the words stand in *samānādhikaranyā* they must refer to one and the same thing; i. e. a unity must underlie the differences expressed by the words. Hence the words in a *samānādhikaranyā* express different 'modes' of one and the same



substance (x. 205, xi. 411). If the distinctions conveyed by the different words were incapable of being combined in the same thing, we could comprehend no unity between them, so that they cannot be used in *samānādhikaraṇya*. Thus we cannot say 'a jar is a cloth', because the class-characteristics of a jar and those of a cloth exclude each other. But we can say 'the lotus is blue'; because the class-characteristics of a lotus can inhere in the same substance along with the quality of 'blueness' (p. xi. 414). Hence what *samānādhikaraṇya* requires is that the terms should express 'modes' of the same substance (x. 206, Ved. Saṃg. p. 44). But if there be no difference of 'modes', there can be no *samānādhikaraṇya* (xi. 415, x. 205). Hence the sentence 'thou art that' must express and expresses 'modes' of B. (x. 210). Thus the sentence instead of denoting the absolutely non-differentiated unity of B., on the contrary teaches that B. has distinct characteristics (x. 205f.). Such an explanation of the sentence, B. says, can alone be in agreement with the teachings of the whole section (Ob. Up. vi 1—8). Here it is taught that B. (called *Sat*) having formed a resolve of 'becoming many', created light, light created water, and water created food. Then it is explained that everything in the world, including the constituents of man, are made out of these three elements. Then in vi. 8 it is told that 'food' has its source in 'water', 'water' in 'light', and 'light' in '*Sat*', i. e. in B. The whole teaching is then summarised in the sentence 'all creatures have their source in *Sat*, their home in *Sat*, their support in *Sat*'. Then comes the conclusion 'all this (i. e. the world) has this (i. e. *Sat*, or B.) for its soul; that is real; that is the Soul: thou art that, oh Śvetaketu'. B. says, that the great truth which this section wants to teach is, that 'the world has B. for its soul' (p. x. 211) and that of this truth, 'thou art that' is only a special case, an illustration' (p. x. 217, p. 249 Ved. Saṃg. p. 72).

<sup>1</sup> This way of mentioning that the soul of the world is also the soul of the individual souls is common in the Upanishads. Compare e.g. the *Antaryāmin-brahmins*, where the soul and controller of the earth etc. is everytime said to be 'thy soul and controller' (also cf. Ob. Up. iii. 1, Br. Up. iii. 2 & 6, Kau. Up. iii. 9 etc.). In this connection B. points out that in the expression 'thy soul', 'my soul', the words 'thy' and



It is in this way that B. is the cause of the sustenance of the world. B. sustains the world because it is the Soul of the world and apart from it, the world cannot exist. 'To be dependent on and be controlled by the Supreme Person is the eternal and essential nature of everything' (Sū. II. 4. 14, p. 602). But the world will not remain for ever in its present state, nor has it been so from eternity. In common with all the schools of Indian Philosophy, K. believes in repeated creations<sup>1</sup> and dissolutions of the world. 'The stream of creation is without beginning' (p. 384). At the end of each 'Kalpa' (i. e. a world-period) the world is dissolved, the grosser substances dissolve themselves into subtler ones, till at last ultra-subtle matter, called 'darkness' (*tmara*<sup>2</sup>), is alone left. This so-called 'darkness' too is related to B. as its 'body', but is so extremely subtle that it does not deserve to have a separate designation (p. 197) and is as it were non-existing (*anākalpa*) (p. 302). When the world is in this state, B. is said to be, as in Ch. Up. vi. 2. 1, 'One only, without a second' (p. 199). But even in this state of non-separation, the souls together with matter, both reduced to extremely subtle condition, exist as body of B. (p. 366). 'The "darkness" does not get altogether lost in B., but becomes one with it (*ekibhūvati*) and is no more distinguished by names and forms'<sup>3</sup> (p. 191, cf. also Br. Up. I. 1. 7). But only when the world is distinguished by 'names and forms' has it the attribute of existence, and when this distinction vanishes the world has the attribute of non-existence<sup>4</sup> (i. e. the world can be said not to exist) (p. 368).

'my' denote the individual soul and therefore 'thy soul' and 'my soul' i. e. the soul of the individual soul is B. -- a distinction, which, if one hears in mind, will save one to a great extent from misunderstanding the spirit of the Upanishads.

<sup>1</sup> This belief does not seem to be known to the Brāhmanas or to the earlier Upanishads. *Rig Veda* vi. 33. 52 seems expressly to deny it; though x. 100. 3 implies it. It is mentioned also in Ath. Veda x. 8. 30 & 40. And several passages in Śvet. Up. show that at its time this belief was commonly accepted.

<sup>2</sup> In the *Sukhāra* Up. Cf. also *Rig Veda* x. 129. 3 Śvet. Up. iv. 18. *Māṇḍ.* i. 5. According to another passage in the *Sub. Up.* this state is also called *dehika* (p. 100).

<sup>3</sup> As remarked on p. 6, existence and non-existence are to be considered only as attributes of a permanent substance.



'Thus B., which is „one only, without a second“; in so far as it has for its body only extremely subtle matter and souls, which have become one with it and do not deserve a separate designation, forms a resolve to become many and transforms itself into the world in a gross state, distinguished by names and forms' (p. 301). 'In all conditions B. has souls and matter for its „body“. When they are in a subtle condition, B. is „cause“, and when they are in a gross condition the same B. is effect and called the world' (p. 306). 'Thus the effect, viz. the world, is non-different from the cause, viz. B.' (p. 342). 'When there is no distinction of „names and forms“, B. is „one“ and „cause“; and when there is, it is many and effect' (p. 100). 'When B. is in causal state, the world is in the state of dissolution' (*Natura naturans*), when B. is in affected state, the world is in the state of creation (*Natura naturata*)' (Ved. Saṅg. p. 116).

It is in this sense that we have to understand that B. is both the material and the efficient cause of the world. Not only matter and souls are body of B., and hence incapable of existing independently of it, but before creation they exist in so subtle a condition that they may be said to be non-existing. Then at creation B. who is „one without a second“, transforms itself into this wonderful world of matter and souls (p. 302).

In the *Sātras* this relation of B. to world is compared to that of threads to cloth (II. 1. 19) and to that of wind to the five *prāṇas*<sup>1</sup> (II. 1. 20). Further to show that B. transforms itself into the world without using any instruments, the creation is compared to the turning of milk into curd (Sū. II. 1. 34). To the objection, that B. being without parts (*niravayava*) and without instruments, we cannot conceive how it could create the world, It answers that the scriptures tell us that B. possesses all wonderful powers and therefore it is not impossible for it to do so (Sū. II. 1. 27 & 31).

But though B. has thus a causal state and an affected state, we have not to understand that B. undergoes changes like clay or

<sup>1</sup> In this state the world exists only potentially (*śaktisamudāśaitanyam*) p. 19.

<sup>2</sup> See below p. 317.



gold<sup>1</sup>, i. e., the world is not made of B., just as pots are made of clay or ornaments are made of gold (p. 300). In its causal state B. has for its body the world in an extremely subtle condition; but when the time of creation comes, B. transforms it into the world in a gross state, when matter undergoes various essential changes and the souls too undergo a kind of change;<sup>2</sup> but B. remains always the same, all changes being precluded from its nature. But all the same B. assumes a different state, because while it had first the world in its subtle state for its 'body', now it has the world in its gross state for its body. Thus the change, which consists merely in the assumption of a state different from the causal one, is common to B. and souls and matter (p. 330 & 331). And we have seen that a cause in a different state is its effect. Hence B. can pass from its causal state into an effected state without at the same time undergoing any changes in itself (Ota 212). 'The Supreme Soul is in an effected state (*kāryata*) in that sense only that it controls and houses is the soul of matter and souls in their gross state; but just for this reason, viz. that He is their controller and soul, He is not touched by the weakness (*apuruṣārtha*) of the souls and the transmutations of matter. In possession of unlimited knowledge and bliss etc. he forever abides in His uniform nature, engaged in the sport of making the world go round' (p. 293). 'Because the imperfections adhering to the body do not touch the soul and the qualities of the soul do not extend to the body. For instance in the case of embodied beings (celestial beings, men etc.), childhood, youth, old age belong to the body and not to the soul, and knowledge, pleasure etc. belong to the soul and not to the body' (p. 293). 'Just as in a particoloured cloth made of a mass of white, black and red threads, whiteness etc. is seen only in those parts where those particular threads are; and hence in the effected state (i. e. in the cloth) there is an intermingling (of the natures of threads), just as there was none in the causal state (i. e. in the mass of threads); similarly though the world is

<sup>1</sup> See below p. 301.



made of the aggregation of souls, matter, and the Lord, still in its effected state there is no intermingling of their respective characteristics, viz. being a sufferer (souls), being the object of suffering (matter), being the controller (Lord). But there is this difference: the threads are capable of existing separately and therefore they have causal and effected states only when they are incidentally brought together by the will of some person. But individual souls and matter are in all their conditions the „body“ of the Supreme Person and possess reality only as His „modes“; therefore the Supreme Person Himself is both cause and effect; all words always denote Him alone. But as far as differences of nature and the absence of their intermingling is concerned, there is similarity<sup>1</sup> (Gita, pp. 211—212).

Thus by understanding the chief teaching of the Upaniṣads, that B. is the soul of the entire world, to mean that the world has existence only as „mode“ of B., R. can say that there exists B. alone, and at the same time say that the world of plurality exists as well;<sup>2</sup> he can say that the world and the individual souls are B., and at the same time affirm that the world and souls are different from B.; further he can say that B. is both the material and the efficient cause of the world, and accepting the text of the *Īśāhasyaopaniṣad* say that the cause viz. B. is now different from the effect, viz. the world, and at the same time assert that B. is eternally in possession of unlimited knowledge, bliss etc., while suffering and transmutations are the lot of the souls and matter. In this way he can accept and harmonize the whole mass of seemingly contradicting Upaniṣad-texts without calling the greater part of them „aparā vidyā“ (lower knowledge) (p. 266, Ved. Saṃg. pp. 121—34).

The next principle Upaniṣad-text that comes in consideration in ascertaining the nature of B. is *Tait. Up. II. 1. 1*, „Existence, knowledge, infinite is B.“ This text describes that nature of B., which

<sup>1</sup> Hence R.'s system is known by the name of *Vaiśiṣṭhika*, i. e. modified monism.



distinguishes it from everything else. Here the term „existence“ expresses that B. has unconditioned existence, and so distinguishes it from matter and souls still implicated in matter; because as both undergo changes of states called by different names, they have no unconditioned existence. The term „knowledge“ expresses the eternally non-contracted and uniform knowledge of B.; and so distinguishes it from the souls that have attained final release, because their knowledge was at one time contracted. Lastly the term „infinite“ expresses that B. is not limited by time, space or other things, and as B. possesses qualities, the infinity belongs to its qualities as well as to its essential nature (*svartva*). This distinguishes B. from the souls called „*nityas*“<sup>1</sup> (eternals), because their essential nature as well as their qualities are limited' (p. x. 365).

The chief thing to be noted in connexion with this text is that according to R. „Existence etc.“ are attributes of B. and do not form its essence; in other words B. has existence etc. and not, as the non-dualists would say, B. is existence etc. „It cannot be said that B. is „mere existence“ (*sammatva*), because existence is one element (*ayata*) of B., and this existence is besides „distinguished“ (*saṁskṛta*)' (p. 365). „We say „a jar exists, a cloth exists“ and thus we know that existence is a predicate of substances, and therefore it cannot itself be a substance or a cause' (p. 365). „The same thing holds good of „knowledge“ as of „existence“; „knowledge or consciousness“ (*anubhūti, jñāna, anagati, samvid*) is an attribute of a knowing subject and related to an object' (p. viii. 341, p. 440). „We cannot possibly conceive of „knowledge“ that is without a substrate (i. e. subject) or without an object' (xx. 48). „Just as when there is no person to cut and nothing to be cut, the act of cutting cannot take place, so in the absence of connexion with „I“ or „ego“ no knowledge

<sup>1</sup> It does not refer to these *nityas* again. It seems from the commentary that they mean souls who were never implicated in the state of transmigration (*saṁsāra*), and consequently they had neither to undergo any changes nor was their knowledge ever contracted. But being only individual souls they are both in essence and power limited (i. e. they are minute (*sga*) and do not possess powers of shaping the world etc.)



can exist'<sup>1</sup> (ix. 52). 'A knowing subject has „knowledge“ for his essential nature and knowledge can inhere only in a knowing subject. Therefore the Upaniṣad texts, like the one in question, which declare that „B. is knowledge“, only mean that knowledge is the essential nature of B. and not that „pure knowledge“ is the only reality' (p. ix. 314, x. 304). Besides the Upaniṣads say in several places that B. is a knower: see Mu. Up. i. 1. 9, Śvet. Up. vi. 8. 11, Br. Up. vi. 4. 14, and all the places where, as in the accounts of creation, it is said „B. thought“ (p. ix. 314). Here it should be noted that the „knowledge“ of B. is immediate, i. e. not dependent on the organs of sense, because omniscience is its nature. It has direct intuition (*anubhava*) of colour etc. and not a visual perception of colour.' Cf. Śvet. Up. iii. 19 (p. xiii. 87 and 122). 'Further the knowledge of B. is always of the agreeable kind and therefore is of the nature of bliss. Hence in the case of B. knowledge and bliss mean one and the same thing. For this reason B. is also called „bliss“ (Tait. Up. iii. 6, Br. Up. iii. 9. 23), which means, not that B. is bliss, but that it has bliss for its essential nature' (p. ix. 370).

Then when it is said that B. is infinite, i. e. not limited by time, space or other things,<sup>2</sup> we have not to understand, as the commentary remarks (p. x. 102), that B. is spaceless and timeless and that nothing besides it exists, but it means that it is omnipresent and eternal, and that nothing exists independent of it. 'For Upaniṣads teach that B. is all-pervading, cf. Śvet. Up. iii. 9, Mu. Up. i. 1. 6 etc.' (p. 707). And when B. is said to be of minute size (e. g. Ch. Up. iii. 14. 3) or when it is said to reside in the heart of man (e. g. Br. Up. iv. 4. 22) or when it is said to be of the size of a thumb<sup>3</sup> (e. g. Ka. Up. vi. 12, vi. 17), it is intended only to enjoin meditation on B. in this form (pp. xii. 680, xiii. 569, xiii. 637).

Everywhere in *Śruti* and *Smṛti* B. is taught to possess twofold attributes (*ubhayaśiṅga*) viz. 1) total absence of any evils and 2) being

<sup>1</sup> Hence as B. has knowledge, it is not without the sense of „I“ (p. ix. 209).

<sup>2</sup> See last page.

<sup>3</sup> Because man's heart is said to be of the size of a thumb (p. xiii. 638).



endowed with all the auspicious qualities (p. 672). Only these two classes of attributes together can express the distinctive nature of B. Because the individual souls too possess the (auspicious) qualities of bliss etc.; but in their case these qualities are capable of being joined to evils, but B. is by its very nature opposed to all evils. Hence the possession of the auspicious qualities by B. must be thought of as characterised by the absence of all evils (p. 788 f.). The text which K. chiefly refers to as illustrating at once both these classes of B.'s qualities is Ch. Up. viii. 1. 8, 'This Soul (i. e. B.) is free from evil, free from old age, free from death, free from grief, free from hunger, free from thirst, whose wishes are realised, whose purposes are realised'. Here the first part of the text denies of B. qualities that are evil, and the last two terms assert those that are auspicious. Similarly in other places only those qualities are denied of B. which are evil. Cf. Br. Up. iii. 8. 8, Mu. i. 1. 8, etc.\* (p. 1308). 'The qualities are evil because they belong to the world formed of the individual souls and matter' (p. 784, cf. p. 11314), i. e. they belong either to matter or to souls that are implicated in matter. Compare for instance Br. Up. iii. 8. 8, 'The wise call it (i. e. B.) the Imperishable (*akṣara*). It is not large, not small, not short, not long, not red, not oily, not shadowy, not dark, not made of air, not of sky, not sticky, without taste, without smell, without eye, without ear, without speech, without mind, without light, without breath, without pleasure, without mouth, without measure, without inside, without outside; it eats nothing'. After denying thus of B. qualities which matter gives rise to (*prakṛta*),† the text continues 'By the control of this Imperishable, sun and moon are held apart (i. e. follow their respective courses), by its control the earth and sky are held apart, by its control minutes, hours, days, nights, half-months, months, seasons, years are held apart, by its control the rivers flow from the snowy mountains to the east, to the west and in other directions'. Thus the texts which say that B. is without (certain) qualities (*nirguṇa*) deny

\* p. 11314.



of it only the undesirable qualities, and the texts which assert that B. possesses (certain) qualities (*saguṇa*) attribute to it only the auspicious qualities. Hence there is no contradiction between the two kinds of texts and there is not the least reason to assume that the subject of one of them is unreal' (p. 317 f.). In this sense we have to understand another celebrated text from the Upaniṣads: *notā, notā* (not so, not so) (Br. Up. iii. 8. 20; iv. 2. 4, 4. 22, 5. 16). The *notā* in *notā, notā* refers to the attributes of the world, known without the help of the Scriptures (i. e. in ordinary ways), and therefore *notā, notā* expresses that the nature of B. is not like that of the world. This interpretation is confirmed by the words which immediately follow; for they deny only such attributes of B. as belong to the world' (p. 302 f.). Similarly *notā, notā* which occurs again in another connection in Br. Up. ii. 3. 6, the *notā* refers to the two forms of B. described in that chapter and *notā, notā* denies that B. is limited to them alone. This interpretation is confirmed by what follows: 'It is *notā, notā* because there is nothing greater than B. Its name is "Reality of realities", the individual souls are realities, but it is their Reality.' Thus *notā, notā* does not deny all attributes of B. The chapter expressly teaches several attributes of B., which could not otherwise be learnt, and if thereupon the *notā, notā* were to deny them all, it will be like the talking of a mad man' (ŚB. iii. 2. 21, p. 382 f.).

The only way to attain to deathlessness (*amṛtā*) is the knowledge<sup>1</sup> of the Supreme Person' (p. 106). 'But as B. cannot be known by any ordinary means of knowledge, only the Scriptures can reveal it to us' (p. x 131). But the Scriptures again and again insist on declaring the glorious qualities of B. and thus show that they lay special stress on them. And the Scriptures, which are thousand times more loving than one's own parents, are not, like a cheat, capable of teaching, with particular insistence, qualities — not otherwise to be known — which have no real existence and hence are to be disregarded, and thus still more perplex men, who are already worried

<sup>1</sup> For what B. understands here by 'knowledge' see below.



by the cycle of transmigration and are anxious for release' (p. 303). 'For these reasons B. is to be apprehended as possessing infinite number of auspicious qualities and hence it must be considered to be characterised in two ways (i. e. as free from all evils and endowed with all blessings)' (Sū. III. 2. 26, p. 336). 'Nor is this possession by B. of infinite auspicious qualities — knowledge, bliss etc. — to be regarded as adventitious;<sup>1</sup> it is essential and hence eternal' (p. 353). 'The qualities of the infinite B. are also infinite, and therefore neither speech nor mind can grasp their extent (Tait. Up. II. 4). Hence those who believe that they know the limits of B., do not know B. (Ka. Up. II. 3), because B. is without limits' (p. ix 367).

I shall conclude this section by quoting the brief description of B., which R. gives in the beginning of the fourth Pada of the first chapter : — 'B. is the object of that knowledge, which alone leads to the highest good, viz. the final release; it is the cause of the origination etc. of the world; it is different in nature from matter and from souls, whether bound or released, totally opposed to all evils, all-knowing, all-powerful, capable of achieving all its purposes, possessing every kind of auspicious quality, the inward Soul of all, possessing unrivalled glory' (p. 11).

## 2. Brahman as the Soul of the individual souls.

Some Upanishad-texts declare that the souls are different from B. and others declare that the two are non-different. In order that both these classes of texts may be true in their primary (literal) sense, the individual soul must be admitted to be a part (*amśa*) of B.<sup>2</sup> (p. 571); cf. Gītā xv. 7, Ch. Up. III. 12. 6. But by 'part' we have not here to understand a part cut off from the whole (*khanda*). Because B. is indivisible and secondly B. being different in nature<sup>3</sup> from the individual soul, the latter cannot be a part of the former in this sense. 'The individual soul is a part of B. in the sense in

<sup>1</sup> I. e. through *Māya* or *Upādhis*.

<sup>2</sup> vide *supra* p. 206 f.



which the brightness of a luminous body is a part of that body; or in the sense in which the generic characteristics of cow or horse are parts of a cow or a horse; or whiteness or blackness are parts of white or black things, or in the sense in which a body is a part of a celestial being, man or other embodied beings. For a part means any portion of a thing (*ekavastrekadeta*), and hence a distinguishing attribute is a part of a thing distinguished by it. Hence in a distinguished thing we can discriminate between the distinguishing part and the distinguished part. Therefore although the distinguishing attribute and the thing distinguished are related to each other as part and whole, they are essentially different from each other. In the same way although individual soul and B. are related to each other as a distinguishing attribute and the thing distinguished and hence as part and whole, they can still be essentially different. ... Hence all mention (in the Upanigads) of difference between B. and soul refers to the essential difference between B. as the object distinguished and the soul as a distinguishing attribute. But the mention of unity between the two is equally valid, because a distinguishing attribute cannot exist apart from, and is bound to the thing distinguished (Sū. II. 3, 45, p. 574 sq.). Thus we see that by saying that individual soul is a part of B., B. means exactly the same thing as when he says that B. is the Soul and the individual soul the Body. The latter is only a 'mode' of the former.

As B. is the Soul of individual souls, B. exists together with them in the different bodies. But this connexion with a body brings suffering to the individual soul, because he is subject to *karma* and must suffer what it brings to his lot; but B. being subject to nothing, the same connexion not only leaves it free from any evils, but on the contrary adds to its glory by manifesting its controlling and governing power. Cf. Mu. Up. III. 1. 1 (end of Sū. III. 2. 12 and beginning of III. 2. 13, p. 574).

In the state of dissolution of the world the individual souls abide as "body" of B. in an extremely subtle condition, devoid of "name and form" and thus incapable of being designated as some-



thing different from B.<sup>1</sup> (p. 384). Thus at the time of creation, the souls undergo a change which consists in the expansion of their power of knowledge, so as to make them fit to suffer the fruits of their past *karmān*<sup>2</sup> (p. 381). In this sense, the souls are an effect of B.<sup>2</sup> (p. 142). 'Thus the souls have an effected state (*kāryatva*), inasmuch as they undergo a change of state; but this change consists only in the expansion of their power of knowledge. There is no change in their essential nature' (p. 380). 'Changes as that of clay into a pot are denied in the case of souls' (p. ii 386). 'Then they are joined to different bodies, celestial, human etc. in accordance with their *karmān*. Thus the inequalities in the world being due to the *karmān* of the souls, B. is not exposed to the charge of cruelty' (p. 383). In these bodies, all the activities of the souls — from thinking to winking of an eye — are subject to their *karmān*<sup>3</sup> (p. ii 360).

But this *karmān* is not to be considered as something independent of B., so that it could, as the Sāṃkhya says, act of itself on matter and so modify it that its products might correspond to the desires of the individual souls (p. 399). 'On the contrary the nature of *karmān* is to be understood as follows : — Our good and evil *karmān* pleases or displeases the Supreme Person, and their fruits, viz. future pleasure or pain, depend on the favour or disfavour of the Lord' (p. 400). 'It is only He — all-knowing, all-powerful, supremely generous — who being pleased with our sacrifices, charities, offerings etc., as well as with our worship, has the power to reward us with enjoyment here or in the other world, as well as with final release. *karmān* on the other hand, which is unconscious and transitory, is incapable of producing its fruit at a future time' (p. 710). 'The Lord having prescribed that certain works are proper and others improper, supplies all the individual souls with bodies,

<sup>1</sup> B. rejects the existence of *apūrva* or *adṛṣṭa* — the supposed invisible product of an act which possesses the power to produce in due time the proper fruit of the act — by calling it mere fancy (*parikalpita*) unauthorized by scriptures (*śāstra*) p. 712 and p. 5.



sense-organs etc., needed to perform their works, and with power to employ them; reveals to them Scriptures touching the rules of proper conduct; and Himself enters within them as their inward Soul and abides there to control and to „assent“<sup>1</sup> (p. 491).

Thus the individual souls depend entirely on B. for their activity' (p. 563). 'The power which the soul exercise over their sense-organs is dependant on the will of B.' (p. 602). 'B. is the intestinal fire that digests the eaten food' (p. xi 216, *Gitā* xv. 14). 'Brahman is the power with which ॐ breathing creatures breathe their breath' (p. 792). 'It is the source of all joy on the part of the individual souls' (p. xi 566). 'Husband, wife, son etc. are dear to us, not because of our will nor of their will, but because of the will of B.'<sup>2</sup> 'The activities of the objects of senses, of the senses themselves, of mind, of intellect, of the soul and of the body are all dependent on the will of B.' (p. 75 sq.). 'Memory and perception, as well as their loss, are worked by B.' (*Gitā* xv. 15). 'It is by the will of the Supreme Person that an individual soul is either in the state of bondage or of release. He hides<sup>3</sup> the true, essentially blessed nature of the soul who has committed sins in his beginningless chain of *karma*' (p. 667). 'It is He, who as the Inner Soul, brings about even the spiritual worship (by means of which an individual soul can attain release). Thus B. is not only the object to be attained by worship, but is also the means of performing the worship itself' (p. 78).

But this immanence of B. in the souls is not to be so construed as to leave no room for freedom of action on their part. 'The souls residing in B., and furnished by it with bodies and sense-organs as well as with powers to use them, apply themselves of their own accord and in accordance with their own wishes, to works either good or evil' (p. 402). 'No action indeed is possible without

<sup>1</sup> For the meaning of „assent“ see next page.

<sup>2</sup> This is the interpretation which R. puts on *Bp. Up.* iv. 5. 6 (p. 360 sq.).

<sup>3</sup> The hiding of the soul's true nature takes place by its connexion with a body in the „creation-state“ of the world, and with earthly matter in its „illusion-state“ (p. 667).



the assent (*anumati*) of the Inner Soul; but in all actions there is the volitional effort (*prayatna*) made by the individual soul; and the Supreme Soul, by giving His assent to it, carries out the action.<sup>1</sup> For this reason the scriptural injunctions and prohibitions with regard to conduct are not devoid of meaning\* (Sū. II, 3. 41, p. 503, Ved. Saṅg. p. 140). „And also for the same reason the Lord cannot be charged with arbitrariness for rewarding those who obey His commands and punishing those who transgress them. Nor can He be accused of being merciless. Because mercy shown to persons who are given to transgressing the right rules of conduct, does no good; on the contrary it produces weakness (*apramatya*). To chastise them is in this case the right thing. For otherwise to punish one's enemies would be a blamable act. By chastising the transgressors and by not tolerating the infinite and unbearable sins gathered during the endless ages, God Himself helps to increase happiness to the highest degree' (p. 402.)

Just as individual souls are not without freedom to please or displease the Supreme Person by their acts, so He too in His dealings with them is not entirely bound by their *karma*. He can show special favour or disfavour to them. „When one is fully earnest in his resolve to please God, God of His own accord engenders in his mind love for virtuous actions, such as are means to attain to Him; on the other hand, when one obstinately insists on displeasing God by his acts; in order to punish him God engenders in him love for actions that degrade him and oppose his attainment of Him' (p. 564, Ved. Saṅg. p. 141 & 142). Cf. Kau. Up. III, 2, Uta x. 10—11 & xvi. 15. When an individual soul attains to perfect realisation of B., it gives highest pleasure to B., who, as we shall see in another chapter, destroys all the effects of his entire *karma*; and frees him completely from the round of transmigration (p. 580 sq.).

I shall conclude this section also by quoting a passage (p. 572) in which it expresses the relation of soul to God: — „The soul is

\* The individual soul only with the action, but the power that carries it out is B.'s.



created by B., is controlled by it, is its body, is subservient to it, is supported by it, is reduced to the 'subtle' condition by it (viz. in the 'dissolution-state' of the world), is a worshipper of it, and depends on its grace for its welfare'.

### 3. Brahman as the Soul of the material world.

Matter or *Prakṛti* is thus characterised (p. 112) : — 'Matter is the substance out of which the whole world is made, which is the means for the experience of pleasure and pain and for the final release' of the individual souls who are implicated in it from eternity, and which is without consciousness'.

Some passages in the Upaniṣads teach that the world is the same as B., whereas there are others which teach that it is different from B. In order that both these teachings may be equally true, three explanations are suggested of the nature of the relation between the world and B. Firstly, the difference between B and the world is like the difference between a snake coiled up and the same snake lying at length, i. e. the difference lies only in the position or form *saṁsthāna* (Sā. m. 2. 26, p. 585). Secondly, the relation between the world and B. is like that between light and a luminous body; i. e. the oneness between the two is only in so far as the class-characteristics are concerned (Sā. m. 3. 27). Both these explanations R. rejects as unsatisfactory, declaring himself in favour of the third, according to which the material world is related to B. in the same way as the individual souls are, viz. as part to whole, in the sense that the world is a distinguishing attribute (*vivekaṅga*) and B. the object distinguished (*vaiśiṣṭya*). B. and world are one, because an attribute cannot exist independently of the thing distinguished by it; but as an attribute is essentially different from the thing it distinguishes, so is the world essentially different from B. (Sā. m. 2. 28).

But matter is even more completely dependent on B. than the souls. Because, as said above, the souls can will an action, though

<sup>1</sup> Because the souls are in need of bodies in order to do the work that would ultimately lead to their final release (p. 76).



they require the 'assent' of B. to carry it out. Further, the past actions (*karman*) of the souls regulate the formation of the world' (p. 142). But matter, being unconscious, has no power of its own. Only with B. for its Soul can matter do its work. Otherwise it can have neither different natures, nor different states, nor different activities' (p. 86). For instance the change of water into ice or of milk into curd cannot take place if B. were not controlling it (Sū. II. 2. 2, p. 108). The change of grass eaten by a cow into milk takes place only because B. brings it about and not of its own power; for the change does not take place when grass is eaten by a bull (Sū. II. 2. 4, p. 104).

As explained above (p. 291) even in the 'dissolution' state of the world (*pralaya*) matter does not get lost, but remains in an extremely subtle form as the body of B., without the distinction of 'name and form', and is known by the name of *Tamas* ('darkness') (p. 101). Matter in this 'causal' condition is uncreated, *ajā*, as in Śvnt. Up. 1. 9, 19. 6 and in Gītā III. 19 (p. 109). This 'causal' matter is not however the same as Sāṃkhya *Prakṛti*. Because it is, so to say, one with B. (*Brahmatapanna*), and the three *Gunas* are not as yet evolved in it. Only when the time of the creation of the world comes, the *Gunas* arise in it; hence what according to the Sāṃkhya is the original *Prakṛti*, is according to K., something effected (*karya*) (pp. 109 & 100). This *Prakṛti* having three *Gunas* has a beginning and is 'created', just as all its transmutations are.

Individual souls and material things both have effected conditions (*karyatva*) in so far as they assume a condition, different from what they had in the 'dissolution-state' of the world. But the material things have no origin (*utpatti*), whereas it (the origin) is denied of the souls. Because the change that takes place in the case of the souls when they pass from the 'subtle' to the 'gross' state consists only in the expansion of their power of knowledge, which was contracted. But the material things, such as sky etc., undergo a change of their essential nature (*svarūpa-vyathabdhava*). And a change of the essential nature is what is meant by origin (*utpatti*) (p. 580).



Another reason why the material things must be considered to have an origin is that they are made up of parts (*advaya*); and what is made up of parts cannot be eternal (several places in Śū. I. 1. 2).

The order in which, at the time of creation, the 'ultra-subtle' matter, called 'Darkness' (*tamas*), gradually transforms itself into grosser bodies is, according to R., the one taught by the *Sūhita Upaniṣad*<sup>1</sup> (p. 517). It is as follows : — 'Darkness' (*tamas*) — the 'Imperishable' (*akṣara*) — the 'Unvalved' (*avyakta*) — the Prakṛti of the Śaṅkhya — the 'Great' (*mahat*) — the 'first element' (*Bhūtādī*, i. e. the *āharpāra* of the Śaṅkhya) — the 'subtle elements' (*tan-mātras*) — the substance out of which the sense-organs are made (*indriyāṅi*) — Space\* (*ākāśa*) — Wind (*vāyu*) — Fire — Water — Earth.

<sup>1</sup> The *Sūhita Up.* states the order in which the world, at the end of one of its periods, gradually dissolves itself and finally becomes one with B. (p. 300). But R. remarks the order of creation must be the reverse of this (p. 108).

\* *Ākāśa* (space) is thus strangely considered to BE a product of the transformations of matter. The following is probably the explanation of this queer idea :—

*Ākāśa* primarily means, as *Polarschungs Wörterbuch*<sup>2</sup> rightly observes, 'empty space' (*leerer Raum*); it denotes either empty space in general, i. e. all-pervading as in Bṛ. Up. III. 9. 3; or as is in an important way more commonly understood, the empty space that extends in all directions above the surface of the earth. In this sense the word *ākāśa* is understood in common language and in this sense it was used in the older Upaniṣads.

The account of creation given in Ch. Up. vi. 21, which obviously depends on Bṛ. Up. I. 2, gives only three elements as constituting the entire world, viz. Light (= fire), Water, and Food (= earth). From earlier times 'Air' or 'Wind' (*Vāyu*) had, on account of its power of sustaining life and on account of its ceaseless activity (cf. Bṛ. Up. I. 3. 21—22), gained importance in Indian speculation. In Ch. Up. III. 7. 2, Air is the thread in which this world and the other world, and all creatures are strung together. Hence it naturally came to be considered as an original element of the world along with the other three and gained pre-eminence over them. Then in Ch. Up. VII. *ākāśa* is mentioned along with the three elements of Ch. Up. VI. 2 :— 'Water is greater than food' (VII. 10), 'Light is greater than water' (VII. 11) and '*ākāśa* is greater than light' (VII. 12). Probably this is the first authority for counting *ākāśa* along with the other elements. And passages like Bṛ. Up. III. 9. 7—8, III. 1. 12, Ch. Up. VII. 26. 1 would easily suggest that it was created by B. So we have in Tai. Up. II. 1, 'From this *ākāśa* (i. e. B.) arose



Such an account of the creation of the world is much later than any found in the earlier Upanisads. Instead of this long series of the Subala Upanisad, the Chāndogya has only three elements and

*ākāśa*; from *ākāśa* wind; from wind fire; from fire water; from water earth. The order here given has ever since remained authoritative for almost all systems of Indian philosophy. In this way *ākāśa* began to be counted along with the four elements. Cf. *Svet. Up.* ii. 12, vi. 2, *Pr. Up.* vi. 6, *Mund. Up.* ii. 1-3. Not in all these places *ākāśa* means 'space', as is seen from the fact that the word used in its place *śūnya*, literally 'an opening', 'a hole'. In *As. Up.* iii. 2, earth, wind, *ākāśa*, water, and fire are for the first time called *pañca mahābhūta* i.e. five great created things. But this does not imply that they were all alike considered to be of material nature. On the other hand we have reasons to believe that *ākāśa* was not, even in philosophical circles, considered material like the other four. Thus we see for instance, that later the Jains comprise all the material elements under the name *śarīra*; but they do not include *ākāśa* under it, which they consider to be a separate substance (dravya), infinite in extension and having the function of giving space. (*Tattvārthasūtras* Bāṭya v. 1—It. Translated by Prof. Jacot in *Z. N. A.* ii. vol. 60.) The materialistic school of the Cārvākas, according to the account given of them in the *Saṃkṛāntasūtrāgama*, teaches: 'In this world there are four elements, earth, water, fire, wind. Consciousness arises out of these four. The Buddhists, even of the school which does not deny reality in the external world, understand *ākāśa* in a negative sense, as the absence of other things (*anupalakṣaṇa*).

In the Nyāya and Vaiśeṣika philosophy *ākāśa* denotes a 'substance' (dravya) having sound as its quality; and a special word, *śūnya*, is used to denote a 'substance' which enables us to locate. The word *śūnya*, in general usage as well as in the Upanisads, means cardinal points. The source of the idea of attributing sound as quality to *ākāśa* very probably lies in the efforts towards schematising in philosophy. The four elements earth, fire, water, wind were considered to be the substrates of touch, colour, taste and smell respectively, which form the objects of four of our senses, and a fifth substance was wanted to form the substrate of sound; and *ākāśa* was made to take its place; because it was generally counted along with the four elements; and probably because *Ch. Up.* vii. 12-3 contained a similar idea. But even in Nyāya and Vaiśeṣika systems, was *ākāśa* considered to be a material element like the other four? There are several considerations which show that it was not. As is well-known, these two schools are atomists. But whereas wind, fire, water, and earth are constituted of atoms, *ākāśa* is not. Just like 'space' (*śūnya*) it is all-pervading, eternal (i.e. not created), and one whole (*eka*); it is not made up of parts (*ananyamāna*). Whereas the four elements enter into combination with each other, *ākāśa* does not. Motion (*śreyā*) inheres in the four elements, but not in *ākāśa*. From all this it seems very probable that *ākāśa* was supposed to possess the same nature as *śūnya*, the difference between the two lying in their functions;



the Taittiriya has five. It ares no contradiction between these various accounts; for he thinks that the circumstance that some of the

that of the *ākāśa* being to be the substrate of sound; and that of the *dhī* being to be the means for localising. But these two functions being too heterogeneous to belong to the same substance, *ākāśa* and *dhī* were considered to be two different substances. That even in these systems *ākāśa* continues to possess its old and common meaning is seen from the fact that *Śāṅkya* and *Vaiśeṣika* writers use *ākāśa*, *vyāpaka*, *vyavahāra* etc. as its synonyms.

In the laterior scheme of the *Sāṅkhya* philosophy *ākāśa* is for the first time said in an outspoken way to be a product of the transformations of matter. It is the consequence of two circumstances; firstly, the traditional way of counting *ākāśa* along with the four elements; and secondly, the correspondence, attributed between our five senses and the five substances. But this idea did not remain confined to the *Sāṅkhya*. The *Sāṅkhya* scheme of the constitution and evolution of the world was more or less adopted in the later works on *Vedānta*; and consequently here too *ākāśa* becomes a product of matter and enters into combination with the other elements, as the scheme of *pañcātattva* shows. But strange as it may appear, all these writers understood *ākāśa* in its usual sense of 'space'. In *Tattva-saṁhita*, an important work on *Sāṅkhya* (translated by Max Müller in his 'Six Systems'), *ākāśa* is said to come into existence like the other four elements by the transformations of matter and to possess sound for its quality, but its function is said to be to give space to the other four elements.

*Sāṅkara* uses *ākāśa* in its usual sense of space. But he says that we know of its existence, because we must assume some substrate for sound (II, 32 n. 2, 24). And following *Tai.* Up. II, 1 he maintains that it is created and not eternal (III, n. 3, 7). According to him we can know that *ākāśa* exists, because it enables us to localise the flights of birds etc.; so that we can say 'a hawk flies here, a vulture flies there' (p. 434). He too uses the word in the sense of space, though according to the scheme of creation given above, he believes it to be a product of matter. Further he admits that *ākāśa* is not made up of parts (*anirvachana*); but he says we must hold it to be created, because the Scripture tells us so! (p. 435).

From all this it will be seen that in Indian philosophy there are properly speaking only four material elements; and that its *ākāśa* has nothing in common with the ether of the Greeks. And hence the common notion that India and Greece both have the same five elements is not accurate. As long ago as 1870 Prof. JACOBI had pointed out (*Z. D. M. G.* vol. XXII, p. 211) the mistake of translating *ākāśa* with 'ether'. But the force of tradition seems to be as strong among the modern interpreters of Indian philosophy as it was on the philosophy itself.

Before leaving this subject it will be interesting to note that it does not consider 'time' to be a separate substance like 'space'; but only an attribute of substance (*padārthavivakṣa*) (p. 432).



elements are not mentioned in a text does not imply that the text denies them (cf. Sā. ii. 2. 6, p. 500).

A point in this connexion on which B. lays special stress is, that we have not to understand this order of creation to mean that the different elements in it are produced, as the Sāṃkhya would say, by the elements preceding them. It is B. having these elements for its body, who produces the elements that follow (Sā. ii. 2. 14, p. 514). For this reason it is not wrong if the account of creation is begun, as in Ch. Up., by saying that B. created fire, or, as in Tail. Up., by saying that B. created sky; or if, as in Mā. Up. ii. 2. 3, the things created by B. are stated promiscuously instead of following the true order; because in reality each and every element in the series is created directly by B. (Sā. ii. 2. 15 & 16, p. 516).

After all these elements are created, they constitute what is called 'the world in aggregate' (*ananyāṣṭī* p. 506), i. e. each of the elements is isolated from the other and exists in an undivided totality. In order to produce from this 'world in aggregate' 'the world of individual bodies' (*vyayāṣṭī*) with the distinctions of names and forms, it is considered necessary that all the elements are mixed up (p. 515). The origin of this idea lies in Ch. Up. vi. 3. But there the number of elements is only three; and hence the act of mixing them up is called 'making tripartite' (*trīṣṭkarakam*). B. makes use of the same word, but as is seen from the *smṛti* text which he quotes (p. 514), he understands by it the mixing up, not only of the three elements in Ch. Up., but of all the elements enumerated above. He does not confine this 'mixing up', as the Sāṃkhya and the later works on Vedānta do, to the change of the 'subtle elements' into gross ones; nor does he give any detailed scheme, like that of the Sāṃkhya or the one known by the name of *paśaṭkarakam*. But this much we learn from him that the elements are mixed up in such a way that, instead of all the things in the world being made up of all the elements in equal quantities, there is in them always a preponderance of some one of the elements. Thus what we call water



has a preponderance of the element 'water' in it, though it contains all the other elements in smaller proportions (p. 615).

These elements, when mixed up, form what is called a 'cosmic egg' (*ajya*). In this 'egg' is born *Hiranyagarbha*,<sup>1</sup> also called *Prajāpati* or *Brahmā*. He has four faces and is considered the highest among the 'celestial beings' (p. 603). He is also called creator (*dhātṛ*), because he is entrusted with the work of making the various kinds of individual bodies out of the 'world in aggregate' (*sumasti-ryati*). So far the 'subtle elements' of which the senso-organs are made, and the 'gross elements' of which the gross bodies are made, are not divided into separate sets of senso-organs and bodies. So that the individual souls are as yet without bodies. They are collectively represented by *Hiranyagarbha*, who has the whole 'cosmic egg' for his body. For this reason he is called a 'collective individual-soul' (*sumasti-jīva*).

*Hiranyagarbha* then creates the world as we see it, having the distinctions of 'name and form'. But here it wants us to note that in reality this work is done, not by *Hiranyagarbha*, but by B. having *Hiranyagarbha* for its body (p. 610). This is, B. thinks, the meaning of 'Ch. Up. vi. 2. 2. B. having taken the 'collective soul' i. e. *Hiranyagarbha* for its 'attribute' (*vishaya*) i. e. as its 'body', enters the world and distinguishes it by 'names and forms', i. e. produces celestial and other kinds of embodied souls (p. 610).

The world which B. thus produced, is always of the same form as it had before the previous dissolution (p. 202). At the beginning of each creation B. recollects<sup>2</sup> the arrangement of the world as it existed before, and creates accordingly (p. 201). When B. has created the 'cosmic egg' and *Hiranyagarbha* in it, it manifests the Vedas

<sup>1</sup> *Hiranyagarbha* is just an individual soul like any others; but his soul in his previous lives was of an extra-ordinary merit; and as a reward, he is appointed in his high office for one world-period.

<sup>2</sup> This is the interpretation, which B. puts on य तयोऽनुषत्त 'He practised penance'. Tait. Up. ii. 6 etc. Cf. Mā. Up. i. 1. 9 यथा ज्ञानमयं तपः ( 'whose penance consists in knowledge' (p. 201).



in exactly the same arrangement and succession (of words, chapters etc.), which they had in the previous world-period,<sup>1</sup> teaches them to Hiranyagarbha and appoints him to create the world of individual bodies. Cf. Śvet. Up. vi. 18 (p. 19). The characteristics of the bodies of various beings like Indra and so forth, present themselves to the mind of Hiranyagarbha through the words of the Vedas, which he has learnt, and thereupon he creates them<sup>2</sup> (p. 18).

<sup>1</sup> This is what we have to understand, H. Hānka, when the Vedas are said to be eternal (*atya*) and independent of any person (*apersona*). This word is generally translated by 'of superhuman origin'. But what is eternal can have no origin, whether human or superhuman. These attributes do not imply that the words of the Vedas exist eternally; because words (*śabda*) are products of the 'first element' (*śukla*); and therefore they cannot exist in the state of complete dissolution of matter (p. 18). 'The Vedas are independent of any person (*apersona*) and eternal, because they are always recited in exactly the same order in which they existed before, by committing them to memory' (p. 19, Ved Saṅg. p. 243). The order of the Vedas is independent even of B.; just as it is of us; the only difference being that B. has not to depend on memory for the knowledge of the Vedas; it comes to it spontaneously' (p. 21).

Besides the kind of complete dissolution of the world, which is called *prākṛika prakṣa* (Dissolution of the original matter) and which is always meant wherever dissolution is spoken of in this dissertation, there is believed to take place another kind of dissolution called *vaśīkṛika prakṣa* (seasonal dissolution), when only the world of individual bodies is dissolved, but the cosmic egg<sup>3</sup> and Hiranyagarbha persist. In this case the Vedas exist in the memory of Hiranyagarbha (p. 18).

But Hiranyagarbha does not hand down the knowledge of the Vedas by teaching them to others. He does according to the tradition, the 'original man' (*ṛṣi*) for the first time directly see the Vedas, and do not learn them from others. At the beginning of each creation, Hiranyagarbha endows certain individual souls with the bodies and powers of Vasishṭha and other Ṛṣis (*ṛṣi*) and thereupon these *ṛṣi* practice certain penances and then are able to see the Vedas, having exactly the same words and letters, as those seen by the *ṛṣi* of the former world-period (p. 17). Then the *ṛṣi* teach them to their pupils; and these again to their pupils and thus by an unbroken succession of teachers and pupils the Vedas are handed down perfectly free from mistakes of any kind (p. 100).

<sup>2</sup> Indra, Agni and other Vedic deities (devatās) are not particular individuals; these names rather denote, like the word 'man', particular kinds of bodies. At the beginning of each world-period an individual soul is, as a reward for his good karma, endowed with the body of Indra. He is then the Indra of that world.



The creation of the various bodies by Hiranyagarbha, or more accurately by B. having Hiranyagarbha for its body, is the act of 'distinguishing by names and forms' spoken of in Uh. Up. vi. 9. 9. The individual souls, having B. as their Soul, entered the world (i. e. the "cosmic egg") and distinguished it by "names and forms".<sup>4</sup> That is, out of the cosmic egg, different bodies were made, having different names and different shapes, and the individual souls were embodied into them according to the quality of their acts (*karman*) in their past lives. These bodies were situated in fourteen different worlds (the world of Prajapati, the world of Indra and so forth, our earth being one of them). They (i. e. embodied souls) are divided into four main classes: celestial beings (*devas*), animals, human beings, and unmoving beings (p. xii 642). What kind of embodied souls are understood by the term 'unmoving beings' (*sthavara*)? The word *sthavara* denotes the vegetable as well as the inorganic world. That the plants are believed to be the bodies, occupied by souls, is without question; as we can see from the frequently occurring expression 'Souls from Brahma down to grass' (cf. p. x 350); and on p. x 319 among the different kinds of souls he counts trees, bushes, creepers, grasses, and so on. But are stones and the like inhabited by souls? The following considerations make me think that B. does not make an exception of them. In order to denote all kinds of embodied souls B. very often uses the expression 'from Brahma down to un-moving things' (*sthavara*) (cf. p. xii 642). And as he has nowhere directly or indirectly indicated that the inorganic substances do not

perish and discharges the functions of that office. At the end of that period, he leaves his body and ceases to be an Indra; next time another individual soul may take his place (p. 13). Thus Indra, Vayu etc. are all individual souls, who, on account of their past acts of high merit, are given, for a definite period of time, the various important offices which they occupy (p. xii 42). They are sometimes called 'deathless' (*amata*). But this does not mean that they never part with their bodies; it only implies that they live very long (p. 306).

Though Indra and so on are embodied beings, still they can assume any number of bodies at the same time and be present at all the different sacrifices to which they are invited (p. 9).



contain souls; I do not see why the word *sthāvara* should be restricted to plants alone. Besides there are several positive indications, from which it seems that R. believed that the souls are embodied even in inorganic substances. On p. 265 he says that souls are embodied in stones, dry wood etc., as a punishment for their deeds. In *Vedārthasaṃgraha* (pp. 30—31) he names along with celestial and human beings, dry wood, stones, grass, jars, cloth, and so on<sup>1</sup> as the material things with which the individual souls join themselves. Further according to his interpretation of Ch. Up. vi. 2.2 the world that we see, with its distinctions of name and form, can come into existence only through the individual souls entering it. This he clearly expresses as follows :— 'All things have their reality and can be denoted by a word, only because the individual souls, having B. for their Soul, have entered them' (p. 216, *Ved. Saṃg.* p. 25). Hence all individual material things in this world are directly the bodies and therefore the 'modes' of individual souls, and indirectly of B., as B. is the Soul of the individual souls<sup>1</sup> (p. 2137, *Ved. Saṃg.* pp. 30 f.)

## Chapter II.

### Nature of souls.

Souls exist either as conjoined to matter or as free from contact with it. In the former state the nature of the souls suffers from great limitations, which matter puts it under. Hence the nature of the souls will be conveniently treated in two separate sections, the first dealing with the nature of the souls in themselves, and the second with that of the souls implicated in matter.

#### A. Souls in themselves.

The attribute which belongs to the essence (*svabhāva*) of a soul is consciousness (*jñāna*). On this account it is itself sometimes

<sup>1</sup> See above the soul-soul on p. 297.



called (in the Upanigads) 'consciousness' (p. 543, Sn. 30). But we must note that the soul is not consciousness itself (*jñānamātram*), but it is by its nature the subject of consciousness or knower (*jñātṛ*) (p. 538). In judgments like 'I know' or 'I am happy' that which is expressed by the term 'I' is the soul. It is of psychical nature (*ajñāta*) and is to be known as 'I' in immediate self-experience (p. 12 109). The consciousness of 'I' is not a mere quality of the soul, that can pass away; it is the essence of the soul. The loss of the consciousness of 'I' would be the annihilation of the soul<sup>1</sup> (p. 12 150). But 'consciousness' is an attribute which expresses the essential nature of the soul (*svatpā-vidrūpaya-dharma*), for no soul can exist without consciousness (p. 544). Even in dreamless sleep the soul is not without consciousness. Because though there is then no consciousness of objects, still the sense of 'I' (*aham-ārtha*) continues (p. 12 143, p. 545). Along with consciousness R. frequently mentions 'bliss' (*ānanda*) as constituting the essential nature of souls (cf. p. 12 586). As in the case of B. (see above) this means that in the original natural state of the souls their consciousness is always of the agreeable kind (p. 12 567). In this state their knowledge is of the intuitive nature, i. e. not dependent on the senses (p. 12 122).

But consciousness is not the only quality of the souls.<sup>2</sup> The soul is not only a knowing subject, but has also the power to act. Because the scriptures enjoin certain actions and prohibit certain others and attach certain rewards and punishments to them, all which

<sup>1</sup> Hence according to R. the consciousness of 'I' belongs to the essence of the soul and is neither illusion (as the non-dualists would say) nor superimposed by matter (as the Sāṅkhya would say).

<sup>2</sup> The text which is believed to teach the opposite view is Bp. Up. iv. 6, 13. Just as a lump of salt has no (distinguishable) inside and outside, but is through and through of the same taste, so the soul has no (distinguishable) inside and outside, but is through and through consciousness<sup>3</sup>. But R. does not think that this text denies of the soul all other qualities except 'consciousness'. It only says that just as no part of the lump is without salt taste, so no aspect of the soul is without consciousness. But as the lump of salt has colour, hardness and other qualities besides taste, so can the soul too have other qualities (p. 1023).



would have no meaning if the souls were not themselves able to act (p. 556f.). According to the Sāṃkhya all activity belongs to matter and according to Śaṅkara it belongs to *Buddhi* (Br. Śu. II. 3, 40). But it says 'if the activity belongs to something other than the soul, how could the soul be made to suffer the consequences of acts that are not its own?' But because the soul possesses the power to act, it is not necessary that it must always act; it acts or does not act just as it likes (p. 559, Śū. 20); when the souls are conjoined to bodies, as a retribution for their *karman*, their actions are influenced by the qualities (*sattva*, *rajas*, and *tamas*) belonging to the material of their bodies<sup>1</sup> (p. 557). But when they are free from contact with matter, they can realize their wishes by their mere will (*samkalpad* *eva*) (p. 1028). Then they are subject to no outward power (p. 1029). But whether as in their natural state the souls possess the power to realize all their wishes, or as in their embodied state they have their power limited by contact with matter, all their activity is dependent on the will of B. (p. 553 & p. 1015).

As said above (p. 296f.) the souls in the state of their primitive purity possess all the auspicious qualities in common with B. (p. 760). The qualities, which according to Ch. Up. viii. 1. 2 express the nature of B. (see above p. 296f.), belong, according to the same Upaniṣad (viii. 7. 1), also to the essential nature of the individual souls (p. xii 522 bottom, and p. 530). But even in their essential nature the souls differ from B. in two points. Firstly, they have no power whatsoever on the movements in this world, which belongs exclusively to B. (p. 1040). And secondly they are of atomic size,<sup>2</sup> whereas B. is all-pervading. That the souls are of atomic size (*anu*) we know, because the Scripture teaches that they actually move from place to place (Br. Up. iv. 4. 2 & 3, Kau. Up. i. 2 etc.), which would not be possible if they were all-pervading (Śu. II. 3, 20 & 21, p. 532). The

<sup>1</sup> This is, according to it, the meaning of citta vi. 27 etc.

<sup>2</sup> The opposite view is held by the Vaiśeṣika, Nyāya, Sāṃkhya, Yoga as well as the non-dualistic schools of Vedānta. It objects to it on the ground that different consciousnesses of different souls cannot be accounted for (p. 515, Śū. 32).



Scriptures moreover distinctly teach that the souls are of atomic size—Mo. Up. iii. 1, 9, Śvet. Up. v. 8 & 9 (p. 546, Śā. 22); when joined to bodies they reside in the heart.<sup>1</sup> But still the consciousness is felt all over the body, because consciousness is related to the soul as light is related to a luminous body, i. e. just as the light extends beyond the place occupied by the luminous body, so does the consciousness extend all over the body, though the soul resides in the heart<sup>2</sup> (p. 542, Śā. 26). But as long as soul is implicated in matter, its consciousness cannot spread itself beyond its body; but when it is free from matter, its consciousness can extend to any number of bodies, which it may like to assume for the time, or to any distance (p. 1038). It is then omniscient, Ch. Up. vii. 26, 2 (p. 1038).

### B. Souls conjoined to matter.

We have seen that both B. and souls by nature possess alike all auspicious qualities. But that which distinguishes B. from the souls is, that the former remains eternally free from contact with any evil, whereas the latter can be joined to evils. As a punishment for the sins committed by the souls during their beginningless<sup>3</sup> *karma*, B. conceal their naturally blessed condition. This concealment is brought about by joining them to 'subtle' matter in the 'dissolution-state' of the world or to material bodies in the 'creation-state' (p. 637).

Originally the souls have all alike the same nature. In themselves they have no distinctions as celestial beings, human beings etc. (p. xiii 643). The distinctions of *Brahmaja*, *Kṣatriya* etc. are due to the connexion with the different kinds of bodies (p. 677, Śā. 47).

<sup>1</sup> On this account the souls joined to human bodies are themselves sometimes (e. g. Śvet. Up. v. 8) said to be of the size of a thumb, which is the size of the human heart (p. xiii 655).

<sup>2</sup> The comparison between light and consciousness is very common in the works of Vedānta.

<sup>3</sup> *Karma* is said to be beginningless, in order to avoid the reasoning in circle, viz. the connexion with bodies depends on *karma*, whereas *karma* wants bodies for being performed.



The possession by souls of „name and form“ (i. e. a body) brought about by the connexion with matter, as a retribution for their good or bad deeds, is called *Samsāra*, (cycle of births and deaths)<sup>1</sup> (p. xiii 355). In the state of *Samsāra* the essential nature of the soul does not undergo any transmutation as of clay into a pot; only the knowledge and bliss, which belong to the essence of their nature are contracted<sup>2</sup> (p. xi 585). And as a consequence, while they are in this state moving about in one of the worlds, they suffer evils, whether they are awake, or dreaming, or fast asleep, or in a state of swoon (p. 517). Now they are subject to the influence of *kārmāsa* and are no more free to act as they like (p. 1035). For their knowledge they have to depend on their organs of sense (p. xiii 122).

As explained above the souls that are thus joined to bodies, are divided into four classes : 1) celestial or superhuman beings, which include all kinds of demigods as well as demons and ghosts;<sup>3</sup> 2) human beings; 3) animals including beasts, birds, crawling and creeping insects etc.; 4) stationary beings<sup>4</sup> (*sthāvaras*) (p. x 512).

Of these classes only the human beings, as may be expected, are described in a somewhat detailed way. They possess a gross body, fivefold breath, and eleven organs. The gross body is made of all the five elements, but in it the element „water“ preponderates (p. 521, Sū. 2). Breath (*Prāṇa*) is in substance the same as the element „wind“; but it is „wind“ existing in a different condition and is not to be considered as „wind“ itself or as a function of „wind“ (p. 525, Sū. 8). It is further not to be considered as an element of the material world but as an instrument of the soul, like eye or ear (p. 527). Its function is to support the body and the organs<sup>5</sup> (p. 528). The five different motions of breath in the body have five different names,

<sup>1</sup> It mentions the following as illustrations of this class — Deva, Asura, Gandharva, Siddha, Vidhyadhara, Kinnara, Kimpurusa, Yakṣa, Rakṣas, Pīśaca.

<sup>2</sup> For the explanation of this class see above p. 310.

<sup>3</sup> For this reason the organs themselves are often called *Prāṇas* in the Epāniśads, cf. Bṛ. Up. 4. 3. 21 (p. 504).



Prāṇa, Apāna, Vyāna, Uśāna and Sāmāna: but in reality they are all one breath<sup>1</sup> (p. 598, Śā. 11, cf. Br. Up. i. 3. 3).

The eleven organs are: five organs for doing work, five outer organs of sense, and *manas* or the inner organ of sense (p. 599, Śā. 6). The functions of the organs of work are seizing (hands) going (feet) etc. The functions of the outer organs of sense are seeing, hearing etc. They give rise to knowledge of their respective objects (colour, sound etc.), when they (the objects) are present and come into contact with the organs. The inner organ (i. e. *manas*) gives rise to the knowledge of inner states, such as pleasure, pain etc.; it can have no knowledge of the external objects without the help of the outer organs (p. 249). The function of *manas* is threefold: decision (*adhyavasāya*), consciousness of self (*abhimāna*), and reflection (*cinta*); and in reference to them it is called *Buddhi*, *Ahaṃkāra*, and *Citta* respectively; in reality all the three are the same organ, viz. *manas*, cf. Br. Up. i. 3. 2 (p. 250). All the organs, even *manas*, are in themselves material, produced by the transmutations of matter (pp. 330 & 386). But they are not made of gross elements. *Manas* is made of the 'first element' (*Bhūtādī*) (p. 360); and the rest are made of 'subtle elements' and can exist only if they have 'subtle elements' for their substrate (p. 322).

All the organs as well as breath (*Prāṇa*) are of atomic size<sup>2</sup> (pp. 598 & 600). Each of them is said to be ruled by some one of the deities (*devatā*); e. g. the speech by Fire, the eye by the Sun, the breath by Wind, and so on (p. 277). Besides these deities the organs are of course under the power of the soul. But the power of the deities as well as the power of the soul have their origin in the will of B. (p. 602).

<sup>1</sup> Breath is said to be present in 'stationary' bodies also; but there it does not assume its fivefold form (p. 285).

<sup>2</sup> The reason why the organs and breath are supposed to be of atomic size is, that they are believed, as we shall see later, to accompany the soul, which it leaves the body; but in doing so they are not visible (p. 598).



The states in which the embodied souls exist are either of waking, or of dreaming, or of deep sleep, or of swoon. A few words are necessary to give R.'s views concerning the nature of the last three.

In dream the soul lies in the veins, called *Hita* (p. 142). All that it enjoys or suffers in dream is created by B. (Ka. Up. v. 8, Br. Up. iv. 8, 10); because as long as the soul is not freed from connexion with matter, its power to create the things for its own enjoyment is lost to it<sup>1</sup> (p. 555, Śa. 81). These creations exist just for the time and are seen only by the person dreaming and are intended to be the retribution for acts of minor importance (p. 558). We do not see the effects of the experiences in the dream on the body, because a new body, exactly similar to the one lying on the bed, is given for the time to the dreaming person (p. x 150 bottom).

In deep dreamless sleep the soul forsakes 'name and form', i. e. is disconnected from the body, organs etc. and becomes united with B. (p. x 197). In so far deep sleep is similar to final release; but there is this important difference between the two : in final release the auspicious nature of the souls becomes manifest, so that it is all-knowing, full of bliss etc.; but in deep sleep there is no (objective<sup>2</sup>) knowledge and no joy. Cf. Ch. Up. viii. 11. 2. When it wakes, it leaves B., is conjoined again to its body and organs and begins once more to experience the fruit of its *karman* (p. 606 f.). Thus, whereas according to Sāṅkhya the state of deep sleep is similar to that of final release, R. compares it to the state in which the souls remain during the 'dissolution-state' of the world (p. xii 616).

According to Ch. Up. viii. 6. 3 the soul, when in deep sleep, lies in the veins near the heart. According to Br. Up. it then lies in the pericardium (*peritot*). And lastly according to Ch. Up. vi. 6. 1 it becomes united with B. in deep sleep. R. finds no contradiction between these statements, because he thinks that by combining them

<sup>1</sup> Another reason why the experiences in dreams are the creations of B. is that the dreams forebode the good or ill fortune that is to come (p. 555, Śa. 81).

<sup>2</sup> See above p. 314.



all we arrive at the truth. Directly the soul sleeps in B., but R. lies in the pericardium, whereas the pericardium lies on the veins (p. 664).

Swoon is half way to death. Because at death all breath leaves the body, but in swoon the „subtle“ breath is still connected with the body“ (p. 668).

The next point to be considered is the state of the souls after death. Death means separation of the soul from the gross body. If the soul has in its life attained to perfect realisation of the true nature of B. and if its *karma* is completely destroyed, then after death it attains final release (*mokṣa*) and has not to be born again, i. e. has no more to assume a material body. Otherwise it must in due time be re-born and experience the fruit of its *karma*. In the next chapter, which will deal with Final Release, there will be occasion to speak of the condition after death of the souls who have attained to the realization of B. Hence at this place will be considered the case only of those, who have to be born again.

The souls of the latter kind are roughly divided into two classes : 1) those who have performed sacrifices and other good works (*śāpārte*); and 2) those who have not done what is enjoined, and done what is prohibited, i. e. the sinners (p. 637). We shall first consider the state of the former.

At the time of death, according to Ch. Up. vi. 8. 8, the organ of speech is united with *manas* (the inner organ) (p. 947). But as we see from Pr. Up. iii. 9 all the organs become united with *manas*, and not the organ of speech alone (p. 948, Sū. 2). *Manas*, thus united with all the organs, is itself united with breath (*Prāṇa*) (Ch. Up. vi. 8. 6 (p. 949). Then breath is united with the departing soul Br. Up. iv. 4. 2 (p. 952). The soul thus united with breath, *manas* and organs, is joined to all the subtle (p. 967) elements, as suggested in Ch. Up. vi. 8. 6 and Br. Up. iv. 4. 5 (p. 952 f.). These „subtle elements“ form the substrate for the organs which accompany the soul (p. 923) and cause the formation of the gross body when the soul is re-born (p. 621). The subtle elements, organs, *manas*



and breath form the 'subtle body', together with which the soul leaves the gross body at death.

The proceeding so far is common to both those who have realised the nature of B, and to those who have not. But hence their ways part (p. 356). The souls of the former class leave the body by the hundred and first vein<sup>1</sup> leading from the heart to the head and then proceed on the 'path of the celestial beings' (*devayāna*), which will be described in the next chapter. The souls of the latter class, on the other hand, leave the body by some other vein Ch. Up. viii. 6. 6 (p. 356); and if they have performed sacrifices and other pious works, they ascend to the moon by the 'path of the fore-fathers' (*pitryāna*). This path passes through the following places :— smoke, the region of night, that of the fortnight in which the moon waxes, that of the six months in which the sun goes to the south, the world of the fore-fathers and sky and then it reaches the moon Ch. Up. v. 10. 3—4 (p. 334). When the souls arrive at the moon, they enjoy themselves in the company of the celestial beings as long as their *karma* entitles them (p. 326). But when they have finished enjoying the fruit of their *karma*, they return again to the earth Ch. Up. v. 10. 6 (p. 331); because they could not be retributed for all their *karma* in the moon. A remainder is still left unretributed (*śaṃśā*), and to suffer its consequence they must be born again on the earth. If this remainder be of a good kind, they are born in one of the three higher castes; but if it be evil, they have to be born in the lowest caste (*śūdrāḥ*) or as some wretched animal like a dog or a pig Ch. Up. v. 10. 7 (p. 333).

Their return journey from the moon to the earth is described in Ch. Up. v. 10. 8—9 as follows :— 'They return by the same way as they came to the sky, from the sky to the wind; having become wind it (the returning soul) becomes smoke; having become smoke, it becomes mist; having become mist, it becomes a cloud; having become a cloud it rains down. Then they (i. e. the returning souls) are born as rice, or barley or herbs or trees or sesamum or beans,

<sup>1</sup> Called *suṣūmā*.



From here it is very difficult to proceed.<sup>1</sup> Then it becomes the person who eats it as food and discharges it as excrement.<sup>2</sup> Thereupon they get into the kind of womb (*yoni*) which their *karman* deserves. Here they are joined to a body and begin to experience pleasure or pain (p. 652, Sū. 27). Before this, i. e. throughout their return-journey from the moon, they were without bodies and experienced neither pleasure nor pain. And if the text says 'it becomes wind, smoke etc.', it only means that they come in contact with wind, smoke etc. and become similar to them (p. 646). Even the words in the text 'they are born as rice etc.' must not be taken in their literal sense. The souls are only in conjunction (*samślaya*) with rice etc., as they are in conjunction with the person who eats rice etc. (p. 648).

The sinners<sup>3</sup> do not ~~go~~ after death to the moon (p. 646). They are donated by 'the third place' in Ch. Up. v. 10, 6. They are re-born at once on the earth (p. 641). But as they do not go to the moon, they must be born without the need of father and mother, because, as explained above, the transmission from the father to the mother<sup>4</sup> is the last stage of the soul's return-journey from the moon (p. 641). This means that they are born either as vermin, supposed to be born from damp heat (*śvedajāt*), or as plants (*udbhijjā*) (p. 642).

## Chapter III.

### Final Release.

The individual souls are by their nature in possession of unlimited knowledge of agreeable kind and enjoy perfect communion

<sup>1</sup> This implies that the journey from the sky to rice etc. was easy and quick (p. 647).

<sup>2</sup> Deussen translates this sentence differently and perhaps more correctly. But R (p. 652) as well as other Indian commentators understand it in the above manner.

<sup>3</sup> See above p. 320.

<sup>4</sup> Called 'śūśrūṣa' according to Ch. Up. v. 9, 1.



with the Supreme Spirit. But this their nature is obscured by nescience<sup>1</sup> (*avidyā*) in the form of beginningless *karma*. When this nescience is destroyed and when the soul regains its natural state of being in communion with the Supreme Soul, it is said to have attained 'soul release' (*mokṣa*) (p. xi 657).

The only means to attain release (*mokṣa*) or deathlessness (*amṛtata*) is the knowledge of the Supreme Person Śvet. Up. iii. 8 (p. 157). But it cannot be known by ordinary means of knowledge; it can be known only by the help of the Scriptures (p. x 431). The knowledge of D, which leads to deathlessness is given in the (last) part of the Vedas, known by the name of *Upaniṣads*, a systematic discussion of whose texts forms the subject-matter of the *Sātraku-Mīmāṃsā* (p. vi 414). But before one begins the study of the *Sātraku-Mīmāṃsā*, it is necessary that one has studied the *Karma* (or *Pāra*.) *Mīmāṃsā*, which discusses the nature of the rites and ceremonies prescribed in the earlier part of the Vedas (p. vi 375). The two *Mīmāṃsās* are not opposed to each other in character. They together form one single work, the differences between the two being just like the differences between the two halves of the first *Mīmāṃsā* or between the various chapters (p. vi 266). The right procedure of the study is as follows :— The student first learns from his teacher to recite the Vedas. But while reciting, he notices that the Vedas mention certain means to serve certain purposes; thereupon he applies himself to the study of the *Mīmāṃsās* in order to ascertain the exact nature of the Vedic passages. Then he comes to see that the fruit of mere works (*karma*) prescribed in the earlier part of the Vedas is limited and passing; whereas he remembers that the latter part of the Vedas, called the *Upaniṣads*, which also he had learnt to recite, promises a reward, which is unlimited and eternal, viz. deathless-

<sup>1</sup> According to H. von der Luehe (*avidyā*) is nothing else than the result of *ignorance*, and its effect is not to create an illusion (*māyā*) of a world of distinction, which in reality does not exist; but it only contracts the soul's power of knowledge, see above p. 217.



ness'; and thereupon he applies himself to the study of the *Śāriraka-Mīmāṃsā* (p. vii 351 f.).

Whereas according to Śaṅkara a thorough knowledge of the *Karma-Mīmāṃsā* is not necessary for gaining the knowledge of the nature of B., R. considers it to be an essential pre-requisite. This difference of view is due to the different conceptions of the two regarding the soul's states of bondage<sup>1</sup> and release. According to Śaṅkara bondage or *Samsāra* has no reality, and to know that it is an illusion is to attain release. According to R. *Samsāra* is a reality, an actual implication into a really existing matter; and therefore release is something that must be actually accomplished. Just like Śaṅkara, R. says 'The cessation of ignorance (*avidyā*) is release, and this cessation takes place only through the knowledge of B.' (p. vii 361). But the two understand these words in totally different ways. Śaṅkara understands by 'ignorance' what produces an illusory appearance of a false world of plurality, and hence the knowledge that B. is the only reality and all distinctions are an illusion puts an end to 'ignorance', which is the same as being released. Now as the *Karma*-part of the Veda proceeds from an entirely opposite point of view,<sup>2</sup> its knowledge is of no use to gain the knowledge of B., which puts an end to ignorance (*Br. Śā. i. 1. 1*). But according to R. ignorance means the influence of *karma* — *karma* and its influence both having real existence (p. 1308). But as explained above (p. 301), the influence of *karma* comes into operation only through the will of B. Our *karma* pleases or displeases the Supreme Person, and its fruit is the result of His favour or disfavour. Hence the knowledge which puts an end to ignorance, i. e. which destroys the effects of *karma*, is that knowledge, which by propitiating the Supreme Person, removes all His displeasure (p. 352). *Kaṭha Upaniṣad* ii. 38 says that the *Atman* (i. e. B.) cannot be gained by reflection, meditation or hearing; only he gains Him whom the *Atman* (i. e. B.) chooses'. R. explains this as follows :— 'Only he can be chosen by B. who

<sup>1</sup> I. e. *Samsāra*, see above p. 329

<sup>2</sup> Heaten all *karma* presupposes distinctions



is dearest to B.; and he alone can be dearest to B., to whom B. is dearest"<sup>1</sup> (p. vii 629).

Hence the knowledge which the Vedānta-texts prescribe (as the means for release) is other than the knowledge of the meaning of the sentences (describing the nature of B.); it is of the nature of meditation or communion (p. vii 667). This we see from the fact that the terms 'knowing' (*vid*) and 'meditating' (*upāś*) are indiscriminately used in the Upaniṣads with regard to the same object, cf. Ch. Up. iii. 18. 1 & 6, Br. Up. i. 4. 7, Ch. Up. iv. 1. 6 & iv. 2. 2 (p. vii 691). Now 'meditation' (*dhyāna*) means uninterrupted steady remembrance. For this reason Ch. Up. vii. 26. 2 mentions 'remembrance' (*smṛti*) as the means for release (p. 629). The parallel passage, Mu. Up. ii. 2. 8, mentions 'seeing' (*dṛṣṭi*) in the place of 'remembrance', which shows that the remembrance which leads to release must be so vivid that it acquires the nature of 'seeing', i. e. of direct visual perception (*pratyakṣatā*) (pp. vii 629 & 638). Only he can attain to the Supreme Person, who possesses the remembrance (of B.), which has acquired the nature of direct perception, and who has become extremely fond of it (i. e. of remembering B.) because of his most intense love of the object of his remembrance (viz. B.). This kind of steady remembrance is known by the name of *Bhakti*<sup>2</sup> (devoted attachment) (p. vii 630). Hence knowledge which is the means for attaining B. is meditation, practised day by day, made constantly intenser by repetition, and continued till death' (p. vii 634). Thus the knowledge that leads to final release has two elements: firstly the possession of the right knowledge of the nature of B. as taught in the Upaniṣads; and secondly, being able to realise always the immediate presence of B. (*Brahma-sakṣātkāra*) by repeated meditations on its nature.

<sup>1</sup> Cf. Guṇ. 2. 10. 'To those who are constantly devoted and worship me with love, I give that knowledge by which they reach me'.

<sup>2</sup> In Ved. Saṃg. (p. 146) B. defines *Bhakti* as follows: *Bhakti* is only a particular kind of 'knowledge', of which one is infinitely fond, and which leads to the extinction of all other interests and desires.



Now what obstructs the origination of this kind of knowledge in *karma*, not only of evil kind, but also good *karma* (such as sacrifices etc., done with the object of gaining the reward, cf. p. xii 171) (p. vi 671). All such *karma* increases in us the quality of *rajas* and *tamas*, which oppose the quality of pure *sattva*, which is needed in order that the true knowledge may arise in us (p. vi 672). Hence before we attain the true knowledge of B, it is necessary that all the undesirable *karma* is destroyed; and this can be done only by performing the prescribed religious duties without desiring a reward for them (p. vi 674), or as R. puts it in another place (p. x 314), with the sole object of propitiating the Supreme Person.

The performance of religious works is necessary not only for the origination of knowledge, but even after it is originated.<sup>1</sup> 'Because sacrifices and similar works, performed day by day, purify the mind and the realisation<sup>2</sup> of B. takes place with ever-increasing vividness' (p. 886, Sn 36). 'As *agnihotra* (a short sacrifice to be performed daily) and other rites are helpful to the realisation of B., and as this realisation requires to be made always more vivid by practising it daily till death, the religious duties of one's *āśrama* (stage of life) must be performed every day: otherwise if the duties are left undone, the heart will lose its purity and the realisation of B. will not take place' (pp. 939 & 940). 'Hence the knowledge which is the means for the attainment of B., wants the performance of works prescribed by the Vedas (cf. p. 189) for the different stages of life (*āśrama*)' (p. vi 675).

But the nature of the religious works, that must be performed, as also the passing and limited nature of the fruit of mere works, can be learnt only from the *Karmamīmāṃsā*, and therefore its study forms an essential prerequisite to the study of the *Brahmamīmāṃsā* (p. vi 675).

<sup>1</sup> Śaṅkara holds the contrary view (Br. Śū. iii 4 26).

<sup>2</sup> I have translated *Vidyā* by 'realisation' of B., because as explained above, this is what R. means by it.



The same sacrifices etc. that form the duties of the *āśrama*, are to be performed also as helpful towards the realization of B. (p. 385, Sū. 34). But religious works like *agnihotra* etc. can be performed only by those who belong to the *āśrama* of an householder (*gṛhastha*). Hence only in the case of householders the performance of daily and occasional rites and sacrifices is necessary for the attainment of *Vidyā* (realization of B.) (p. 376). But men who have retired from the world (*Urdhvaratnas*) can also attain *Vidyā* as we see from Ch. Up. 7. 10. 1. Br. Up. iv. 4. 22 etc. They of course cannot perform the sacrifices of *agnihotra* etc. (p. 364). In their case *Vidyā* depends only on the performance of the duties incumbent on their own *āśramas* (p. 374). Men of all the four *āśramas* can attempt to attain *Vidyā*, and the performance of the duties of their respective *āśramas* is helpful towards it (p. 385, Sū. 36 beginning). And to belong to one of the *āśramas* is also not absolutely necessary for the attainment of *Vidyā*. Even those who belong to no *āśrama*, such as widowers, can attain it by the help of prayers, fasting, charity, worship of some deity, and so forth (p. 386). But to remain outside of an *āśrama* is allowable only in case of necessity. When possible, one must belong to some *āśrama*; because the performance of *āśrama* duties is of greater merit than the good works done outside of an *āśrama* (p. 387). But those, on the other hand, who have taken the vow of an ascetic life (*naiṣṭhika*, *vaikhānaṇa*, *parivrajaka*), but have fallen from that life, lose their right to the attainment of *Vidyā* (p. 389); no expiatory ceremony (*prayaschitta*) can restore it to them (p. 390). The other class of people who have no right to the attainment of *Vidyā* are the *Sūdras*; because they can have no access to the Vedas. They can hear *śikṣā* and *purāṇas*, but it can help them only to destroy their sins, but not to attain *Vidyā* (p. 34f.).

In addition to performing the religious rites, the householder must strive to gain calmness of mind, self-control, etc. (Br. Up. iv. 4. 23); because only thus composure of mind can be secured, which is necessary for the rise of *Vidyā* (p. 378). Further he must not, ac-



less in case of extreme necessity, eat 'unclean' food. Because as Ch. Up. vii. 26. 2 says, 'Pure food produces pure *sattva*, and pure *sattva* produces steady remembrance' (p. 381, Sā. 29).

Then according to Br. Up. iii. 8 there are three conditions which help the rise of *Vidyā*, viz. 1) learning (*pāṇḍitya*), 2) being like a child (*balya*), 3) eagerness (*mauna*). Firstly, one must possess learning, i. e. one must have the knowledge of the pure and perfect nature of B. and get it fixed through hearing and thinking and through increasing the quality of *sattva* in oneself by means of devotion to the Supreme Person (p. 339). Then secondly one must be like a child, which means that one must be free from self-conceit, and not that one has to assume all the ways of a child, such as wilful behaviour, and so on (p. 302f.). And lastly one must be a sage, i. e. one must be able to practise concentrated meditation on B. (p. 350).

Following the *Vakyakāra* (i. e. *Tāhka*) R. mentions seven conditions as helpful to the attainment of *Vidyā*. They are 1) keeping the body unpolluted by unclean food (*śīśka*),<sup>2</sup> 2) absence of attachment (*śīśka*), 3) repeated reflection (*abhyāsa*), 4) performance of religious works (*kriyā*), 5) good conduct (*kalyāṇa*), 6) freedom from dejection (*anavasthā*) and 7) freedom from exultation (*auddharṇa*) (pp. vii 634f.).

The meditations which one has to practise every day in order to obtain release, are to have for their subject some portion of the Upaniṣads, describing the nature of B. These portions are known by the name of *Vidyās*. There are a number of such *Vidyās* in the Upaniṣads, e. g. *Sad-vidyā*, *Bhūma-vidyā*, *Dakṣara-vidyā*, and so forth (p. 336, Sā. 56). Some of these *Vidyās* occur in more than one Upaniṣad, e. g. *Dakṣara-vidyā* occurs in Ch. Up. vii. 1. 1f. and Br. Up. iv. 4. 22f. (p. 799, Sā. 38). In that case the characteristics of B. mentioned in all the versions of the *Vidyā*, are to be combined (p. 719, Sā. 6). All the *Vidyās* can destroy the beginningless *karma*, which hinders the realisation of B., and lead the meditator to the attain-

<sup>2</sup> In the translation of these terms, I have followed the explanation of the *Vakyakāra*.



ment of B., which bestows unsurpassable bliss on him. Hence it is enough if one meditates only on one Vidya, because the reward cannot become greater even if one meditates on more than one Vidya (p. 541). Every meditation must include all the essential qualities of B., such as existence (*satya*), knowledge, bliss, purity, infinity, and so forth, whether these qualities are mentioned in that particular Vidya or not (p. 739). The qualities which express the essential nature of B. are of two kinds, positive and negative (see above p. 296). Hence every Vidya must include both these classes of qualities (p. 784). But the subordinate qualities of B. need not be included in every Vidya (p. 786). In all the Vidya's the meditator must meditate on B., not as different from himself, but as his Soul, i. e. he must consider B. related to himself in the same way as he is related to his own body (p. 915). In some of the Vidya's B. is represented under some symbol (*Pratika*); but the only adequate symbol for B. is an individual soul, as freed from all connexion with matter. Hence only those who meditate on B. either directly or under the symbol of an individual soul, disconnected from matter, are led to final release; whereas those who meditate on B. under some other symbol are not (p. 1000). The meditations are to be practised in a sitting posture (p. 925). There is no particular time or place fixed for them. They can be practised at any time and at any place, which are suited for the concentration of mind (p. 927).

As explained above Vidya is by its nature extremely pleasing to the Supreme Person; and consequently when one attains it, not only the effect of his past sins (viz. the displeasure of the Supreme Person) is destroyed, but he does not incur His displeasure for the sins that he might commit after the origination of the Vidya. But this immunity from the consequences of the future sins, is in the case of such sins only as he might commit unintentionally. Because as Ka. Up. II. 24 teaches, one can never attain Vidya, unless one is turned away from evil conduct (p. 932). But it is not only the effect of the sins that opposes the success of the Vidya, but also that of good works (*puṇya*), such as sacrifices etc. (performed with a view



to reward) (see above). Hence when one attains *Vidyā*, the effect of his good works too is destroyed. But as good works help one to practise *Vidyā* by providing one with the necessary rain, food etc., they are destroyed only at death (p. 286, Sū. iv. 1. 14).

According to Vedānta *karma*n is divided into two portions, 1) *prārabdha* (what has commenced to operate) and 2) *saṃcita* (accumulated). Our bodies and surroundings as well as all our present experiences are the consequences of the *prārabdha* portion of our *karma*n. Besides this portion there is a whole, beginningless mass of our *karma*n, which is called *saṃcita*. It is *karma*n only of the latter class that is destroyed through the rise of the *Vidyā*. The *prārabdha karma*n, on the other hand, persists; and only after suffering its full consequences can one attain final release. For the retribution of the *prārabdha karma*n, the present life may be sufficient, or it may be necessary to be born again\* (p. 243).

After the *Videan* (i. e. one who has attained *Vidyā*) has suffered all the consequences of his *prārabdha karma*n, he dies; and at death he is completely freed from all his *saṃcita karma*n, both good and evil (p. 268). But he does not at once lose his 'subtle body'<sup>2</sup> (see above p. 229). Just like the souls of those who have performed good works without attaining *Vidyā* (see above), the soul of the *Videan* too is, at the time of death, united with organs, breath and subtle elements (p. 267). Then the *Videan* along with his 'subtle body' forsakes the gross body by the hundred and first vein leading from the heart to the head. He is able to find out this vein because of the power of *Vidyā*, and because he had learnt of it while he was practising me-

\* Under the class of those who, even after attaining *Vidyā*, are not released at death, come also those persons, who, like *Varisṭha* and others, are appointed to some office (*adhikāra*). They must wait till the term of their office comes to an end, in order to get released (p. 274).

<sup>2</sup> The 'subtle body', just like the gross one, owes its existence to *karma*n. But it continues to exist even after the destruction of the latter, because the power of *Vidyā* sustains it, in order that the *Videan* may proceed on the path of the celestial beings (*devayāna*) and go to the place, where the fruit of *Vidyā*, viz. final release, can be obtained (p. 272 and cf. p. 267).



ulations, and also because through the favour of B., who stayed along with him in the heart, the top of the heart is lit up (p. 272). After having thus left the body by the hundred and first vein, the Vidvān proceeds by the rays of the sun (p. 273). The rays of the sun are present even at night, as is seen from the heat felt at night in summer and because the Scriptures tell us that the sun's rays are connected with the veins (in the human bodies) (Ch. Up. viii. 4. 2). Hence even if the Vidvān dies at night, still he can proceed on his path (p. 274).

The path along which the Vidvān proceeds, is known by the name of *Devayāna* (path of the celestial beings). It is described in the following passages of the Upaniṣads :— Ch. Up. iv. 15. 5—6, viii. 6. 6—6, v. 10. 1—2; Br. Up. vi. 2. 15; v. 10. 1; and Kau. Up. 1. 3. All these accounts vary more or less from each other; but R. says they all refer to the same path, the apparent differences between them being due to the fact that either the passages call some of the places on the path by different names, or the details left out in some are supplied by others. Hence in order to get a complete description of the path we must combine all these accounts (p. 282). In this way we learn that the path passes through the following places in order :— rays of the sun (called the world of Fire in Kau. Up.) — region of the day — region of the fortnight in which the moon waxes — region of the half-year in which the sun goes to the north — region of the year — the world of wind (mentioned in Br. Up. v. 10. 1 and called *Deva-loka* in Br. Up. vi. 2. 15) — sun — moon — lightning — the world of Varuṇa — the world of Indra — the world of Prajāpati — Brahman<sup>1</sup> (Sū. iv. 3. 2—3, pp. 283—289).

The presiding deities (*devatās*) of each of the places from the 'rays of the sun' to the 'lightning' conduct the Vidvān to the next stage of the path (p. 290). But the 'non-human' (*amānava*) person, who presides over the 'lightning', conducts him all through the remainder of his journey, and not only to the next stage (p. 291).

<sup>1</sup> *Brahma-loka*. R. says that this compound is to be understood to mean 'world which is B.' i. e. B. itself (p. 288).



Though B. is omnipresent, the Vidvan must go to a definite place in order to completely get rid of 'nescience' (p. 997). Here he is freed from all connection with matter i. e. attains final release.

The state in which the soul finds himself after being released, is the full manifestation of his true nature (Ch. Up. viii. 12. 3). He is neither provided with any new magnificent body (p. 1081), nor are the excellent qualities, such as 'freedom from sin etc.', which he now possesses, newly originated in him. These qualities have been his own from eternity; but as long as he was in *samsāra* (the state of being connected with matter), they were obscured (or contracted) by 'nescience' in the form of *karman*. But when his *karman* is destroyed and when he attains B., these qualities manifest themselves again in their fullness (pp. 1016—1017).

A released soul not only continues to be a knowing subject (Ch. Up. viii. 12. 5), but he becomes omniscient (Ch. Up. viii. 26. 2) (p. 1088). As such the consciousness of A. of course continues in the state of release. If this consciousness were to be lost, it would amount to the annihilation of the soul. In that case there would be nothing desirable in release and none would want to exert oneself in the least to attain it' (p. ix. 150f.).

The released soul can realise all his wishes (*satyasaṃkāśpa*). This means he is master of himself and is no more subject to injunctions and prohibitions (*vidhivisedha*) (p. 1029). According to Ch. Up. viii. 12. 3 'He (i. e. the released soul) moves about laughing, playing, rejoicing with women or with chorists or relatives'. The objects and persons with whom he enjoys himself are produced by him by his mere will (Ch. Up. viii. 2. 1f.) (p. 1028). Sometimes B. produces these objects for him (p. 1034). He can remain without any body or he can assume one if he likes (p. 1035). He also can assume several bodies at the same time (Ch. Up. viii. 26. 2); and his

<sup>1</sup> The knowledge (*satyā*), which according to Br. Up. ii. 4. 12 is denied to the souls after death, is according to B., that kind of knowledge, which one has in the *impure* state and for which one has to depend on matter (i. e. senses) (*śāśvatasatībhogūlo-prayukta*) (p. 540).



power of knowledge being no more contracted by *karmān*, he can extend his consciousness to any number of bodies (p. 1030). But the connexion with bodies not being due to *karmān* (p. 285), it does not bring any evil.

The released souls can also go at will to all the different material worlds (*vikāraloka*) and freely enjoy all the pleasures in them (Ch. Up. vii. 25. 2) (p. 1043). But the joys they enjoy there are not limited and passing. Because they do not look upon the objects of their enjoyment by themselves, and as such, liable to change (*vikāra*), but as the manifestations of B.'s glory (p. 1044). When one is still subject to *karmān* and therefore looks upon the world as different from B., the world seems painful or at best of limited pleasure. But when one is freed from *karmān* and can look upon the world as the manifestation of B.'s glory, the same world seems full of bliss (p. xii 468).

Even though the released soul can realise all his wishes, he has no power whatsoever on the movements of the world. The glory of the released soul consists in possessing the ability to realise perfectly the nature of B. (p. 1040). Even in the state of release, when there is a likeness between B. and the soul with regard to the possession of all the auspicious qualities, the soul can exist only as the 'body', i. e. as a 'mode' of B.; and now that his 'existence' is destroyed, he fully realizes that he is not separate from B. (p. 1019). The possession of the auspicious qualities by the souls as well as their continuing to possess them eternally depends on the will of B. (p. 1046).

The released souls, being completely freed from the bondage of *karmān* and having their power of knowledge no more contracted, find their highest joy in the communion with the infinitely blissful B., who has been the sole object of their love; and consequently they cannot wish for anything else or want to do something that might put them back again into *samsāra*. The Supreme Person too most intensely loves those, who have perfectly realised His nature (*jñānīn*) (Ch. vii. 17—18), and therefore having got them once, He will never wish to send them back. Hence when the souls are once released, they do not again return to *samsāra* (p. 1048).



## Beiträge zur indischen Grammatik.

Von

Chr. Bartholomae.

### 1. Zum Gen. Plur. der *r*-Stämme im Aind.

Die Lösung der Frage, wie die Entstehung des Gen. Plur. Ausgangs *-pāda* zu erklären sei, wird von SCHNITTELWITZ in dieser Zeitschrift, 21. 122 in einer Weise versucht, die, wenn richtig, als weiteres Beweistück dafür dienen kann, daß man oft unter Verknüpfung der einfachsten Verhältnisse geneigt ist, Schwierigkeiten da zu suchen, wo in der Tat gar keine vorhanden sind. Er verweist auf die jedem, der ein wenig von indischer Grammatik weiß, bekannte Tatsache, daß das urindische *r* späterhin *ri* gesprochen worden ist (vgl. WZKM. 21. 121), und daß derartige Prakritismen schon in den vedischen Dialekten erkennbar und wirksam gewesen sind. *r* habe bereits in vedischer Zeit den Lautwert *ri* gehabt, und: „Nur deshalb, weil *pitr̥bhī* wie \**pitr̥bhī* ausgesprochen worden ist, ist der Gen. Pl. der *r*-St. nach Analogie der *i*-St. gebildet. Da in der Aussprache das \**pitr̥bhī* dem *agnībhī* entsprach, so ist nach *agnīdām* ein *pitr̥dām* (gespr. *pitr̥dām*) gebildet und der ursprüngliche gen. pl. \**pitr̥ām* verdrängt worden und entsprach dem acc. plur. *agnī* ist *pitr̥* aus dem eigentlichen \**pitr̥na* umgestaltet.“

Diese Erklärung von *pitr̥dām* (und *pitr̥*) übertrifft entschieden alles an Einfachheit, was bisher darüber gesagt worden ist. Schade, daß sie bei genauerer Betrachtung nicht standhält.

Bekanntlich ist das Vorkommen von *ri* in der Schrift beschränkt auf vier Kasus der *r*-Deklination: Gen. Plur. (mit dem Aus-

<sup>1</sup> Ich zitiere genau nach dem Abdruck.



gang *ṛśm*), Akk. Plur. mask. (*-ṛṣ*), fem. (*-ṛṣḥ*) und neutr. (*-ṛṣā*); der letzte ist im Veda noch nicht bezeugt. Der Anlaß, ein besonderes Schriftzeichen für *ṛ* einzuführen, kann also doch nur bei jenen Kasusformen gelegen haben. Nun belehrt uns aber SCHERTZLOWITZ, es sei darin nicht *r*, sondern *ri* gesprochen worden. Bei der Annahme, statt *ṛ* sei späterhin zwar *ri* gesprochen worden, es habe sich aber die alte Schreibweise erhalten, würde man auch so noch das Vorhandensein eines besonderen Zeichens für *r* begreifen. Aber nach SCHERTZLOWITZ' Erklärung ist jene Annahme ausgeschlossen, da eben für zufolge *pṛṣyam* usw. von Anfang ihrer Bildung an in der zweiten Silbe nichts anderes als *ri* gehabt haben. Also mußte man sich die Schreibung **पृष्वाम्** *pṛṣyam* so deuten: Neben *agnibhiḥ* bestand \**pṛibhiḥ*, das man aber, entsprechend seiner früheren Aussprache — also in historischer Schreibweise — mit **पृष्वभिः** *pṛṣvabhiḥ* darzustellen gewohnt war. Als sich nun nach dem Musterverhältnis *agnibhiḥ* zu *agninām* neben \**pṛibhiḥ* der neue Gen. Plur. \**pṛiṣyam* — an Stelle von \**pṛyam* = griech. *πῑῑῶν* — eingebürgert hatte, da schrieb man das *ri* darin nicht, wie es am nächsten gelegen hätte, mit den Zeichen *r + i*, sondern man glaubte, weil man eben gewohnt war, das *ri* der *r*-Stämme mit einem einheitlichen Zeichen darzustellen, auch für deren *ri* ein einheitliches Zeichen gebrauchen zu müssen, und man gewann dies, indem man das in \**pṛibhiḥ* (**पृष्वभिः**) übliche mit einer Längenmarken versah. So allein würde es mir begreiflich erscheinen, daß sich der Ausdruck des gesprochenen *ri* durch das *r*-Zeichen auf die genannten Kasus der *r*-Deklination beschränkt.<sup>1</sup> Wie SCHERTZLOWITZ aber die orthographische Frage denkt, hat er uns nicht mitgeteilt.

SCHERTZLOWITZ hat bei seiner Erklärung von *pṛṣyam* auf einen zu achten ganz und gar vergessen, das ist die Quantität der ersten

<sup>1</sup> Da von SCHERTZLOWITZ, a. a. O. 122 angeführten Prämissen mit *ri-ṛśmā* neben *ṛśmā* und *śṛśmā* neben *śṛśmā* kommen dabei nicht in Betracht. Sie enthalten, wenn überhaupt, sehr alte *r* und verhalten sich zu der Nebenform wie *śṛśmā* *śṛśmā* zu *śṛśmā* *śṛśmā* (und \**śṛśmā*): a. BARTHOLOMEW, *die Wd.* 972. — SCHERTZLOWITZ' Bemerkung zu *śṛśmā* a. a. O. 121 gibt von dem, was bei J. SCHMIDT, *Frühgriech. Stud.* 186 steht, keine klare Vorstellung.



Silbe.<sup>1</sup> Ware **पितृपाम** nur graphischer Ausdruck für \***pitr̥pām**, wie SOOZKESLOWITZ lehrt, so mußte es im Metrum den Wort dreier Längen haben, die erste Silbe wäre ja durch 'Position' lang. In der Tat aber wird das Wort als Bacchius gemessen, d. i. — —, und zwar im Rigveda an allen Stellen, die sich rhythmisch sicher bestimmen lassen. Bei neunmaligem Vorkommen überhaupt findet sich **pitr̥pām** fünfmal am Verszeilenende, und zwar einmal am Ende einer *Gayatri* (RV. 8. 46. 12), viermal am Ende einer *Tristubh* (RV. 4. 17. 17, 6. 21. 8, 7. 13. 4, 10. 98. 15). Gleiche Endung und Silbenzahl wie **pitr̥pām** und ebenfalls kurzen Sonanten in der ersten Silbe haben im Rigveda noch **audirpām** und **tisr̥pām**, jenes drei-, dies zweimal bezeugt. **tisr̥pām** findet sich einmal am Ende einer *Gayatri* (RV 8. 101. 6); **audirpām** bildet zu allen drei Belegstellen den Ausgang einer *Tristubh*-zeile (RV. 1. 124. 9, 3. 1. 6, 11). Von besonderer Beweiskraft sind nun jene Stellen, darü **\*r̥pām** am Ende einer *Tristubh*-zeile steht, da diese normal auf — — ausgeht. Es kommt ja vor, daß die dritte (drittletzte) Silbe darin lang ist; s. OAKEMAN, *Rigveda*, I. 64; ARSOLD, *Vedic Metre*, 204. Aber das sind unter der gewaltigen Masse ganz verschwindend wenige Ausnahmen. Da nun aber die Wörter **pitr̥pām** und **audirpām** zusammen siebenmal in dieser Stellung bezeugt

<sup>1</sup> Auf die hohe Wahrscheinlichkeit, daß es ein — **पृषाम्**, **पृषाम्** bezeichnet — \***pr̥shām**, \***pr̥shām** der *Blühzeit* gegeben habe, mit der *Kornreife* verbunden ist, die sonst, außer in künstlichen Wörtern, nicht vorkommt, mache ich nur nebenbei aufmerksam. Freilich, nach den Vorschriften unserer Sanskritgrammatiken würde auch ein Iner Sing. \***pr̥sh**, wie Das Sing. \***pr̥sh** existieren; lehnen sie doch, daß **nā-** 'Mann' ganz wie **pitr̥-** 'Vater' dekliniert werde, nur daß als ihm. Plur. neben **pr̥shām** auch **pr̥shām** zulässig sei: s. z. B. M. MÜLLER, *Sanskrit Grammatik*, § 237, wo **pr̥sh-**, nach **pitr̥-** dekliniert, vollständig aufgeführt wird, zuletzt STECKELMEYER, *Wörterbuch*, § 77 und THOMAS, *Handbuch*, I § 233.\* Wo finden sich aber die Formen **pr̥sh**, **pr̥sh** (und wo der Gen. Sing. **pr̥sh**, der ja allerdings dem **gāwāt** **pr̥sh** genau entprochen würde)? Der Rigveda bietet für den Instr. und. für den Genitiv **pr̥sh** — der Instrumental kommt nicht vor —, in der späteren Sprache aber werden die Formen thematisch gebildet: **pr̥shām**, **pr̥shām**, **pr̥shām**.

\* Am Ende der *Tristubh*-zeile RV. 8. 69. 2a lesen wir **tisr̥pām**; a. d. d. **tisr̥pām**, *Wörterbuch*, 200; ARSOLD, *Vedic Metre*, 112.

\* Anders, aber auch nicht richtig, STECKELMEYER, *Wörterbuch*, 17: — (In der lateinischen transcription des Anhangs des STECKELMEYER'Schen Wörterbuchs ist die Angabe vorhanden: **pr̥sh** -*Subj.*)



sind, so muß es für ausgeschlossen gelten, daß ein für die vedischen Dichter einen anderen rhythmischen Wert gehabt haben als — — —. Dann wird nur der widersprechen dürfen, der sich etwa auf den Standpunkt stellt, den vor einer Reihe von Jahren einmal Pischel vertreten hat, daß von einer wissenschaftlichen Metrik des Veda in Wahrheit noch gar nichts vorhanden sei. Wer diesen Standpunkt nicht teilt, für den ist es ausgemacht, daß der *m-pitrādm* auf : folgende Laut eben wegen der Messung — — — kein konsonantischer gewesen sein kann. Man halte dazu die Messung der ersten Silbe des Wortes in RV. I. 117. 17, G. 2. 1, G. 2. 2, wo *pitrā*, *pitrē* den Schluß einer *Triṣṭubh* bilden — hinter *divāna*, *dadāti*, *divareya* —, somit als Spondaus gelten.<sup>1</sup> Auch die Voraussetzung für Scherer-Lowitz' Erklärung

<sup>1</sup> Mit dem letzten *p*-Kaus des Wortes, dem Gen.-Lok. Du., hat es im Rig-veda tatsächlich eine besondere Bewandnis. Es findet sich, *pitrā* geschrieben, 20mal, und zwar immer in einer *Triṣṭubh*- oder *Jagatz*-Silbe unmittelbar hinter der Zäsur, die dabei zweimal (RV. I. 31. 4, 140. 7) hinter die vierte, meist hinter die fünfte Silbe GUK. Hinter der Zäsur nach der fünften in der *Triṣṭubh* steht auch das einmal belegt *adareh*. Das *r* von *pitrā* und *adareh*, die beide nach dem Metrum — — — zu messen sind, ist nicht anders zu bestimmen als das *r* des *au* der gleichnamigen Versstelle und mit dem gleichen rhythmischen Wert bezeugten Gen.-Lok. Du. *ādyo* (RV. I. 26. 2, 4. 16. 11, 8. 33. 4); s. dazu Kister, *JBl.* 16. 291 ff., wo erstere Literatur verzeichnet ist, ferner Annot. *Polic. Metr.* 48. Somit ist der Kaus nur noch viermal durch *mātrā* belegt; der Ansgang *trā* darin ist RV. I. 3. 2 sicher einwillig; daß er an den anderen Stellen einwillig ist, wie auch unwillig Annot., s. a. O. will, ist jedenfalls nicht mit Bestimmtheit zu erweisen — Ich bemerke bei der Gelegenheit, daß Grassmanns Angabe über die Gen.-Lok. Du. der *r*-Stämme, *Wgveda.* I. 314, Note, nicht zutreffend ist. Im Veranlaß findet sich einzig und allein *mātrā* RV. I. 26. 16, und zwar im Ausgang einer *Āpudā*-Silbe, die ohne Anstoss als eine katalaktische genommen werden darf. Annot. erkennt die Katalaxe grundsätzlich an (s. a. O. 7), macht aber, wie wir sehen, in der Praxis zu wenig Gebrauch davon. So stehen z. B. die Infinitive auf *-ādyat*, das er 5. 26 *-ādhyat* gelesen wissen will, alle am Zeilenanfang bei der von Annot. vorgeschriebenen Lesung können alle Zellen einen ungewöhnlichen Ausgang, nämlich — — — und — — — —.

Bei der Gelegenheit möchte ich übrigens noch fragen: sind Annot. seine Beiträge zur vedischen Metrik in *Ar. Forsch.* 2, *Schol.* 2. 467 *Sprachgesch.* 1 und *Blz.* 12 gänzlich unbekannt geblieben? Vgl. z. B. *Schol.* I. 75 No. 112, (s. 103 und Annot. s. a. O. 102; *Blz.* 16. 213 und Annot. 131 (zu *vāter* *andh*)); *Blz.* 11. 1021 und Annot. 181 (174); endlich *Ar. Forsch.* 2. 117. und Annot. 300 ff., wobei der Widerspruch zu 181, 174 zu beachten ist.



von *pitṛpām*, daß **पितृभिः** nicht *pitṛbhīh* mit samentischem *r*, sondern *pitṛbhīh* gesprochen worden sei, scheitert an der Metrik. Ich halte es nicht für nötig, näher darauf einzugehen.

Also wird man oben doch bei der alten Deutung von *pitṛpām* stehen zu bleiben haben. Das *r* darin war 'ein einheitlicher Laut', und seine Entstehung setzt voraus, daß auch 'das kurze *r*, aus dem es erst nach Analogie des Verhältnisses von *i*, *o* zu ihren langen erwachsen ist' — *agutbhīh*: *agutām* und *pitbhīh*: *pitām* = *pitbhīh*: *pitpām* — 'damals . . . ein einheitlicher Laut war'. J. SCHMIDT, *Kritik der Sonantentheorie*, 16.

Auf die Frage nach der Abgrenzung des analogisch erzeugten *r* der *r*-Deklination in *pitṛpām* usw. und des Kratzdehnungs-*r* in \**upṛkām*, \**upṛhāh* usw. (geschrieben *upṛkām*, *upṛhāh*) habe ich wohl nach den obigen Bemerkungen nicht nötig einzugehen; ich verweise dafür auf meine Ausführungen in *ZDMG.* 59, 482 ff.

### 3 Zum ind. Sandhi *pratyāhā sa*.

In *KZ.* 29, 500 habe ich die Regel aufgestellt und zu beweisen gesucht: Ein zwischen Nasal und Geräuschlaut stehender kriecher Verschlusslaut hatte bereits zur Zeit der kriechen Sprachgemeinschaft eine bestimmte Veränderung (Reduktion) erfahren, die demnachst in den kriechen Kleinsprachen zu seiner völligen Verdrängung führte. Man vergleiche dazu WACKENAGERS, *Ind. Gramm.* I, 269 und BROWMAN, *Grundriß* I, 683f., der mir durchaus beistimmt. Dagegen wendet sich SCHMIDTLOMMA in dieser Zeitschrift 21, 116. Der Ausfall des mittleren Konsonanten sei vielmehr Sonderentwicklung des keltischen. Und zum Beweis dafür heißt es abdann: 'So setzt z. B. RV. *pratyāh sa* . . . ein variind. \**pratyāhā sa* voraus, dagegen wäre ein variind. \**pratyāh sa* entsprechend dem Aw. *paityāh* . . . zu \**pratyāh* (bez. \**pratyāh*) *sa* geworden'. Das klingt so einfach, daß man gar nicht versteht, wie BROWMAN sich meiner Behauptung anschließen konnte, und daß durch Ungereimtheit erst jetzt — nach 20 Jahren —



aufgezeigt worden ist. Aber der Satz, mit dem SCHERERLOWITZ meine Aufstellung widerlegt zu haben meint, ist eine unbewiesene Behauptung und eine unbeweisbare. Oder wie will ihn SCHERERLOWITZ beweisen?

Die Möglichkeit, daß die arindische Auslautsverbindung *ā* (gutt.) + Zischlaut im Sandhi wesentlich anders behandelt worden ist als die Verbindung *a* (dent.) + Zischlaut, bestreite ich nicht. Ob ein Wort, das in Pausa auf -*n* hinter kurzem Sonanten ausgeht, als Vorform ein auf -*n*, -*nt*, -*ns* oder -*nts* auslautendes Wort hat, ist bekanntlich für den vedischen und klassischen Sandhi ganz gleichgültig. Vor *e*- erscheint das *a* unverändert oder auch mit einem sekundär entwickelten Übergangslaut *i* vermehrt. Das erkennt ja SCHERERLOWITZ auch ganz ausdrücklich an, a. n. 11. 118f. Rigvedische Beispiele für diesen Sandhi habe ich KZ. 29. 509 zusammengestellt. Was sind nun aber die Gründe, die SCHERERLOWITZ zu der Behauptung bestimmt haben, man vor der Ausbildung des Sandhi bestehendes -*ats* (richtiger doch -*ahṣ*)<sup>1</sup> laute sich im Sandhi vor *a*- anders gestalten müssen als -*ahṣ* (-*ahṣa*), es hätte darin der *Anuvāra* oder der *Anuvāsika* für den gutturalen Nasal eintreten müssen, während doch -*ans* und -*ants* durchaus die nämliche Sandhiform ergaben haben? SCHERERLOWITZ knirscht sich auf das Awest. *patyāṣ*; dem entsprechend wäre ein vorindisches *pratyāṣ* zu . . . zu \**pratyāṣ* zu . . . geworden<sup>2</sup>. Aber im Awesta heißt es doch auch *hys* „der seiende“, während man im Rigveda *adā antā* oder auch *adūt anta* (nach RVPrat 236) liest, S. 15. 14. Mit diesem Beweisstück ist es also nichts. — Ich erkläre nochmals, daß ich die Notwendigkeit gleichartiger Sandhibehandlung von altem -*ants* und -*ahṣ* keineswegs behaupte. Aber ebensowenig ist es zu erweisen, daß sie grundsätzlich verschieden behandelt worden sind.

Hätte SCHERERLOWITZ statt *pratyāṣ* — mit *ā* hinter kurzem Sonanten — vielmehr *prāṣ* — mit *ā* hinter langem Sonanten — zum Stützpunkt seiner Theorie genommen, so wäre er jedenfalls noch besser gefahren. Im klassischen Sandhi freilich wird -*ā* nicht anders als -*as* behandelt. Im vedischen aber besteht ein Unterschied, und

<sup>1</sup> S. unten S. 341.



zwar in der Stellung vor Sonanten, wo *an* unverändert bleibt: *prān eti* RV. I. 104. 38, *an* dagegen zunächst durch *-ap* ersetzt wird: *citrañ āpa* RV. I. 22. 10, *ay āyāñ arigam* 2. 58. 3, *śikrāñ āpa* 2. 58. 6. Hält man *prāñ eti* mit *citrañ āpa* zusammen, so kann man allerdings zu dem Schluß kommen: Das *an* von *citrān* (Akk. Plur. mask.) beruht sicher auf *-ant*; die Nasalisierung in *citrāñ* ist also durch den Zischlaut hervorgerufen, der dem Nasal ursprünglich folgte; da nun *prāñ* keine Verstärkung erfährt, so kann der Laut, der zur Zeit der Ausbildung des Sandhi dem Nasal folgte, kein Zischlaut gewesen sein; als man *\*citrāns* sprach, bestand folglich noch die Form *\*prānta*. Der Schluß hätte eine gewisse Berechtigung, wenn der Sandhi *an* für *an* überall auf *-ant* beruhte. Das ist aber keineswegs der Fall. Zahlreiche Nom. Sing. mit dem gleichen Sandhi Ausgang setzen vielmehr *-anta* voraus, nämlich *māhāñ*, das nach LAMMAS, JAOS. 10. 1904 40mal bezogen ist, und die Nominative auf *-vāñ*, *-iñ* (*āmavāñ*, *gōmāñ* usw.), die nach LAMMAS, n. a. 42, 517 27mal vorkommen. Nun kann man ja allerdings den Ausweg einschlagen, zu erklären, in *māhāñ* usw. sei der Sandhi nicht ursprünglich, er sei vielmehr hier dem der Akk. Plur. nachgebildet. Die Annahme, die bei einer bestimmten Gruppe von Wörtern mit *-an* berechtigte Sandhi-form sei auf andere mit gleichem Pansausgang übertragen worden, ist selbstverständlich durchaus zulässig. Aber sie ist im vorliegenden Fall nicht zutreffend. Man erwartete doch, daß sich die Übertragung auf jedes beliebige Wort mit *-an* erstrecke. Allein die ursprünglich auf *-ant* ausgehenden 3. Plur. sind ausgenommen, z. B. *rakāñ añ* RV. I. 84. 18. Der Sandhi *-añ* erscheint für vor- oder urindisches *-ant* (*citrāñ*), *-ant* (*ayāñ*), und *-anta* (*śikrāñ*), nicht aber für *-ant*, also nicht, wo kein Zischlaut im Spiel ist. Also ist eben doch das ursprüngliche Vorhandensein eines Zischlauts die Bedingung für den Eintritt des Sandhi.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> JONASSONs freilich denkt an Zufall, FF. 14. 238f. Man erwäge aber, daß der Sandhi *-añ* von Sonant im Innern der Zeile mehr als 30mal bezogen ist, während sich *-an* in gleicher Stellung nur einmal findet; s. RVPst. 292 mit GRASSMANN, *Algebra*, 7. 428; und von diesen neun Ausnahmen fallen vier auf die 3. Plur. (*śikrāñ*, *gōmāñ*, *vāñ*, *prāñ*).



Aus alledem könnte man folgern, oder hätte SCHREIEROWSKA folgern können: Der Akk. Plur. \*citrāṇas hat die antesonantische Sandhiform citrāṇ, d. h. der schließende Zischlaut ist geschwunden, nachdem er den unmittelbar vorangehenden Zischlaut in den *Anantika* umgesetzt hatte. Der Nom. Sing. \*tadvānta (Awest. *ṭwadvānt*) zeigt die übliche Sandhi-gestalt: tadvāṇṇ; das setzt voraus, daß *t* geschwunden, der Nasal und der Zischlaut in unmittelbare Verbindung getreten waren. Nun aber erscheint \*prāṇṇ (Awest. *ṣpāṇṇ*) im Sandhi vor Sonanten als *prāṇ*. Daraus ist zu schließen, daß zu der Zeit, da \*tadvāṇṇ für \*tadvānta gesprochen wurde, ein gleichartig entstandenes \*prāṇṇ nicht vorhanden war, da man auch hier sonst den *Anantika* erwarten müßte. Aber die Voraussetzung dabei ist, daß für den Sandhi der Auslautverbindung Nasal + Zischlaut die Art dieser Laute ohne Bedeutung sei. Und das ist oben nicht zu erweisen; s. oben. Nehmen wir aber einmal an, es wäre richtig, so würde sich doch für die Verwendung von *prāṇ* (eti RV. I. 164. 38, *suprāṇ ajā* I. 169. 2), der sonst üblichen Form, noch ein besonderer Grund geltend machen lassen, — es ergibt im Sandhi vor Sonanten *-āṇ*, vgl. *yajyāṇ* (eti RV. 5. 31. 13) aus \**yajyāṇṇ*. Danach wäre \**prāṇṇ* in gleicher Stellung zu \**prāṇ* geworden. Wie in der *i*- und *a*-Deklination *-āṇ* und *-āṇṇ* erscheint, so verlangt man in der *e*-Deklination *-rāṇ*. Das findet sich aber nur einmal: *ajrāṇ* (abhi RV. 5. 61. 15). Sonst begegnet auch in der Stellung vor Sonanten die Pausaform auf *-ra* (s. LEXMAN, *JAS* 10. 929). WACKERNAGEL, *Ind. Gramm.* I. 350 gibt als Grund dafür an, man habe die Verbindung zweier *r* in einer Silbe geschont. Der gleiche Grund könnte auch den Gebrauch von \**prāṇ* verhindert haben. Außer *prāṇ* kommt nur noch *arāṇ* in Betracht (RV. I. 104. 9, 3. 12. 1, 5. 83. 2). Hier ist ein *r* allerdings nicht in der gleichen, sondern in der vorausgehenden Silbe enthalten. Aber auch gegen die Aufeinanderfolge von *r* in zwei benachbarten Silben besteht eine gewisse Abneigung: vgl. BARTHOLDSEN, *Gr.* 176. 682, *Stut.* 29. 170 zu *ni. catura-*.

Ich mache zum Schluß auf den Sandhi *-ā ṇ* (— णः) für *-ā ṇ* aufmerksam. Er ist allerdings nur einmal belegbar und darum



fast in allen Grammatiken unberücksichtigt geblieben. Wir finden ihn RV. 5. 35. 6, wo Aśvapati *arvāḥ dāṣṣatāṁdya* schreibt; vgl. dazu RVPrat. 226 und 228. Er scheint mir dafür zu sprechen, daß für den Nom. Sing. der *arvā*-Stämme zur Zeit der *Sākhya*-Dichtung allein die Form des Satzausfalls üblich war; ein *\*arvāḥ kṣar\** wäre sicher nicht zu *arvāḥ dāṣṣ\** gestaltet worden.

Ich kann nicht finden, daß die Annahme, es sei das im Sandhi hinter -ā vor a- auftretende k ein sekundärer Übergangslaut — vgl. WACKERNAAGEL, *Ind. Gramm.* I. 382 — ebenso wie das t hinter -u vor a-, von SCHEREROWITZ irgendwie erschüttelt worden ist.

Gießen, Mai 1908.



## Wilhelm Cartellieri †

Allzufrüh ist am 29. Mai a. a. einer unserer ersten Mitarbeiter, der a. o. Professor der altindischen Philologie und Altertumskunde an der k. k. Universität Innsbruck, Dr. WILHELM CARTELLIERI, aus diesem Leben geschieden.

CARTELLIERI war einer der talentvollsten Schüler unseres großen Indologen und Mitbegründers dieser Zeitschrift, Dr. GEORG RICHZAR. Wie hoch ihn dieser sein Lehrer schätzte, geht allein schon aus der Tatsache hervor, daß er ihm die Anfertigung der überaus schwierigen Tafeln zu seiner *Indischen Pallographie* in dem Grundriß übertrug. Über indische Inschriften hat CARTELLIERI noch in mehreren Publikationen in der *Epigraphia Indica* und im *Indian Antiquary* gehandelt. Das Hauptgebiet seiner Arbeit aber bildete die kunstvolle Poesie des sogenannten *Kavya*, mit welcher sich seine in unserer Zeitschrift veröffentlichten Untersuchungen beschäftigten. Schon der erste Band der WZKM brachte CARTELLIERIs Aufsatz über „Subandhu und Bāṇa“, der als klassische Arbeit bezeichnet werden darf. Demselben Gebiete gehört sein Aufsatz über „Das Mahābhārata bei Subandhu und Bāṇa“ im XII. Bande der WZKM an.

WILHELM CARTELLIERI wurde im Jahre 1860 zu Eger in Böhmen geboren, als Sohn des Dr. med. PAUL CARTELLIERI. Er bezog die Universität Wien im Oktober 1878, studierte hier und zeitweilig auch in Leipzig vergleichende Sprachwissenschaft und Indologie, wurde im Jahre 1884 in Wien zum Doktor phil. promoviert, habilitierte sich an der Universität Innsbruck im März 1895 und wurde im Jahre 1902 zum a. o. Professor ernannt.

Die Zahl der Arbeiten WILHELM CARTELLIERIs ist keine bedeutende, sie sind aber durchweg als erstklassige Leistungen zu bezeichnen. Wir werden diesem Mitarbeiter ein ehrenvolles Andenken bewahren.

Die Redaktion.



## Anzeigen.

---

JOSEF PATRICK FLEET, C. J. E., Ph. D., *Indian Epigraphy, The inscriptional basis of Indian historical research*, Oxford, at the Clarendon Press 1907 (reprinted from the Imperial Gazetteer of India, *The Indian Empire*, Vol. II, pp. 1 to 88).

In dem vorliegenden überaus wertvollen Büchlein bietet J. F. FLEET, wohl der erste unter den jetzt lebenden Kennern der indischen Epigraphik, eine lichtvolle Darstellung des Wesens und Wertes der indischen Inschriften für die Erforschung des so überaus schwierigen Gebietes der indischen Geschichte. Ein Überblick dieser Art, der in knappster Form zusammengedrängt die Summe eines reichen Forscherlebens zieht, muß jedem Indologen willkommen sein und darf um so freudiger begrüßt werden, als gerade die indische Epigraphik, wenn auch in ihrer Bedeutung allgemein anerkannt, doch auch jetzt noch bei uns zu den seltener kultivierten Zweigen der Indologie gehört. Wie wichtig die Pflege dieser Studien für uns alle ist, ergibt sich aus FLEETS sachkundigen Mitteilungen mit überzeugender Deutlichkeit. Sind doch die Inschriften, wie er kräftig betont (p. 1 f.; p. 5 f.), bei dem Mangel echter historischer Werke fast die einzige sichere Quelle für die alte Geschichte Indiens. Das FLEETsche Buch darf und muß darum auch allen Studenten des Sanskrit auf des Wärmste zum Studium empfohlen werden und bildet die denkbar beste Ergänzung zu der von uns seinerzeit besprochenen *History of India* von A. F. RUDOLF HOERNER (vgl. Bd. LXI dieser Zeitschrift, p. 386).

L. v. SCHROEDER.



ERNO LITTMANN. *Arabische Beduinenerzählungen*. I. Arabischer Text II. Übersetzung. Mit sechzehn Abbildungen. („Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg“, 2 und 3.) Straßburg. Verlag von Karl J. Trübner. 1905. viii + 68 und xi + 57 S. M. 14.—.

In der langen Reihe der in den letzten Jahren so zahlreich erschienenen Publikationen aus der modernen volkstümlichen Literatur der Araber nehmen diese fünf von LITTMANN mit der von mir wiederholt getheilten Sorgfalt und Sachkenntnis herausgegebenen und übersetzten Geschichten eine eigene Stellung ein. „Beduinen“erzählungen sind sie nur insofern, als sie einem Vorfahren des Vermittlers vor etwa 60 Jahren in den Zeltlagern syrisch-arabischer Beduinen erzählt wurden; auch sind sie dem Inhalte nach im ganzen beduinischen Milieu. Die Sprache dagegen ist ungehört „literarisch“, zeigt aber eine ganze Menge vulgärer Ausdrücke und Formen. Offenbar haben also diese Erzählungen sprachlich, und vielleicht auch inhaltlich, eine Wandlung mitgemacht, die wohl auf das Konto des ersten Gewährsmannes, seiner Halb- und Fremdbildung und Befangenheit in unbeduinischen Anschauungen zu buchen sein werden. Trotzdem wohnt diesen Texten ein hoher philologischer und stoffgeschichtlicher Wert inne und LITTMANN verdient für ihre Veröffentlichung unseren Dank. Gerade im gegenwärtigen Augenblicke ist der Wert dieser Publikation umso höher, als die Texte aus derselben Gegend stammen, die MÜNCH in seinen Reiseberichten aus Arabia Petraea schildert, so daß viele Einzelheiten durch den kühnen Reisenden Darstellung, namentlich im dritten Bande, der den ethnologischen Reisebericht enthält, in ein helleres, manchmal auch anderes Licht gerückt sind. So wird wohl auch LITTMANNs Bemerkung, Übers. S. vi, betreffend die bei den Beduinen angeblich herrschende „laxe Moral“ durch MÜNCHs Darlegungen der betreffenden Verhältnisse, *Ar. Petr.* III, 173, widerlegt, und die bezüglichen Stellen in L.'s Texten sind wohl aus dem Stil dieser Literaturgattung, vgl. 1001 Nacht usw., zu erklären. Übrigens sind LITTMANNs Ausführungen in der Vorrede zur Übersetzung bei aller Knappheit von besonders instruktiver Klar-



heit und tragen, wie auch das Glossar zum ersten Teil, in hohem Maße zur Erhöhung des Wertes bei, den wir den Texten wie auch der Übersetzung zubilligen müssen.

R. ORZEL.

J. S. SEYER. *Studies about the Kuthasaritsāgara*. Amsterdam 1908. (Vordr. d. k. Akad. d. Wiss. zu Amsterdam. Lit. Abt. Neue Reihe. Teil VII, No. 5.) Gr.-8°, 178 S.

Diese Studien beschäftigen sich nicht mit dem Inhalte des ‚Ozeans der Ströme der Erzählungen‘, wie man nach der Behauptung, deren sich gegenwärtig Untersuchungen über die Herkunft und Wanderungen orientalischer Geschichten erfreuen, vermuten könnte, sondern sind philologisch-kritischer Natur. Bekanntlich wurde der Anfang des K. von Brockhaus schon im Jahre 1839 publiziert, das Ende allerdings erst 1868, und trotzdem Brockhaus seiner Ausgabe keinen kritischen Apparat beigab, war die allgemeine Meinung wohl die, daß er seine Aufgabe in vollkommen zufriedenstellender Weise gelöst habe, so daß auch das Petersburger Wörterbuch das Werk des sächsischen Gelehrten als zuverlässige Quelle benutzte und Tawser darnach seine ausgezeichnete Übersetzung anfertigte. Von dieser günstigen Meinung wird man nach dem, was Seyer auf Grund einer gewissenhaften Vergleichung dieser editio princeps mit der des Durgaprasth (Benarhy 1889, 2. Aufl. 1908) ermittelt hat, wohl zurückkommen müssen, obgleich auch dieser Ausgabe, als einer indischen, eine *varietas lectio* fehlt und daher eine der Wichtigkeit des Werkes entsprechende ein *Desideratum* der Zukunft bleibt. Derjenige, der diese Arbeit unternehmen wird, darf sich übrigens nicht auf die Handschriften allein stützen, sondern muß auch die *Bhāṭikāthamājari* des Ksemendra heranziehen, die bekanntlich, ebenso wie Somadeva ‚Ozean‘, ein Auszug aus Guṇaḍhyas größtem Werke, der *Bhāṭikāthā*, ist, ja er wird auch eine dritte, in jüngerer Zeit aufgefundenen Version der *Bhāṭikāthā-ślokaśaṅgraha* berücksichtigen müssen, obgleich dieses *Résumé*, nach dem wenigstens was bis jetzt davon bekannt geworden ist, einen andern



Grundtext zu repräsentieren scheint. Freilich ist Ksemendras Werk, das nur ein Drittel des Umfangs des K. erreicht und noch dazu in einer schlechten Ausgabe vorliegt, nur mit Vorsicht zu benutzen, aber trotzdem möchte ich dasselbe nicht so tief stellen als es Steyer tut, dessen Sympathien augenscheinlich auf Seiten Somadevas stehen. Gerade die Flüchtigkeit, mit der Ksemendra vorging, ist meines Erachtens ein Prejudiz für die Annahme, daß er sich nicht damit aufgehalten haben wird, Ordnung in der logischen Reihenfolge der Ergebnisse, wo sie im Original nicht vorhanden war, herzustellen (vgl. S. 33 f.), während dies viel eher Somadeva, der mit Bedacht arbeitete, zuzutragen ist; und wenn selbst dieser letztere manche Geschichte zweimal erzählt, so wird das im Original ebenfalls der Fall gewesen sein (S. 36). Bei dem Charakter solcher Fabelanordnungen ist das sogar etwas ganz Natürliches und man darf sich daher bei ihrer Rekonstruktion nicht allzusehr von inneren Gründen leiten lassen.

Interessant sind die Erwägungen, auf Grund deren Senzai die Abfassung des Grundwerkes auf ca. 400 n. Chr. vorlegt (S. 44 ff.), und ich glaube kaum, daß sich Ernstichius gegen diesen Ansatz wird vorbringen lassen, obgleich ich dem Faktum, daß sich ein und derselbe Vers im Kathāsaritsāgara, im Tantrakhyayika und im Mudrārākṣasa findet (S. 61 f.), nicht allzuviel Gewicht beilegen möchte, da der darin ausgedrückte Gedanke ein Umlageplatz zu sein scheint.

Sehr dankenswert ist die Liste der Stellen, an denen die neue Ausgabe offenbar den richtigen Text gibt (S. 94—153), sowie das Verzeichnis eigener Konjekturen (S. 154—178) des Verfassers, der wohl vor allen herauszuheben wäre, den zahlreichen Freunden indischer Erzählungskunst die Arbeiten der beiden kashmirischen Dichter in englischer Form vorzulegen.

J. KIRSTE.



## Kleine Mitteilungen.

*Das Tocharische und die Charri-Inschrift.* — In der von H. Winkler entdeckten, einem indogermanischen Stamme der Charri zugeschriebenen Inschrift aus Beghazköi erscheinen bekanntlich die Namen der indischen — und gewiß schon indopersischen — Götter Mitra, Varuna, Indra, Násatya (= Agvins). (Vgl. *Mitteilungen der Deutschen Orientalischen Gesellschaft zu Berlin*, Dezember 1907, No. 35, p. 51). Die hochbedeutsame, aus dem 14. Jahrhundert v. Chr. stammende Inschrift zeigt bei dem Namen des Mitra, resp. auch Varuna, ein merkwürdiges Suffix *astil*, resp. *astil* oder *astil*, bei dem der Násatya (*násatya*) ein Suffix *ana*. Über diese bemerkte E. Meyer in seiner liebtvollen Abhandlung 'Das erste Auftreten der Arier in der Geschichte' (*Sitzungsberichte der Kön. Preuss. Akademie der Wiss., Gesamtsitzung vom 9. Januar 1908*) p. 16: 'Die Suffixe *astil* und *ana* müssen der egyptischen Sprache angehören und werden wohl in Zukunft von hier Aufklärung finden.'

Inzwischen haben Dr. E. Siku und Dr. W. Sikanen in gewissen aus Turfan stammenden Manuskripten mit Brähmischrift eine bisher unbekannte indogermanische Sprache nachgewiesen, welche sie als 'Tocharisch, die Sprache der Indoskythen', bezeichnen, während R. Pischel sie vielmehr 'eine Sprache der Indoskythen' nennt (vgl. *Sitzungsberichte der Kön. Preuss. Akademie der Wiss., Gesamtsitzung vom 16. Juli 1908*, p. 515 ff.; p. 534). Diese Sprache zeigt einen mit dem Suffix *astil* gebildeten Kompositivus und im Nominativ Pluralis ein Suffix *na* (vgl. a. a. O., p. 522—524).



Es springt in die Augen, daß diese Suffixe jenen Charri-Suffixen *akšil*, *akšiel* und *anna* sehr naheliegen, und es paßt der Bedeutung nach für *akšil* aufs beste der Komitativus, für *anna* der Nominativ Pluralis. Einen Dual scheint das Indoskythische, resp. Tocharische, nicht zu kennen (s. a. a. O., p. 922), daher dafür natürlich der Plural eintreten muß. Die respektive Stelle der Charri-Inschrift läßt sich, wenn wie die erwähnten Suffixe mit denen des Tocharischen identifizieren, ganz bequem übersetzen: 'Die Götter mit Mitra zusammen, die Götter mit Varuna zusammen, der Gott Indra, die Götter Nāsatya' (Plural), resp. 'die Nāsatya genannten Götter.'

Es liegt dennoch wohl nichts näher als die Frage: Sprachen nicht auch die sogenannten Charri im Reich Mitani eine Sprache der Indoskythen? Waren nicht auch sie ein indoskythischer Stamm?

L. v. SONNENBURG.

*Ahhū bēlā aklīm.* — In Band 121, S. 11 ff. dieser Zeitschrift bespricht Haas die Kaufverträge auf dem Obelisken des *Munīttanu*, Königs von Kiz. Hierbei hebt er hervor, daß auf die Aufzählung der Eigentümer der verkauften Felder noch jeweils eine Reihe von Namen folgt, die als *ahhū bēlā aklīm*, also als 'Brüder der Eigentümer des Feldes' bezeichnet worden. H. sagt hierzu: Ihre Namen werden hier einfach, ohne jede Bemerkung, hinter denen der Eigentümer des Feldes verzeichnet. . . . Sie sind keine Eigentümer des Grundstückes, sie haben bloß ihr Geld in diesem investiert, und es wird daher den eigentlichen Besitzern des Grundstückes, die die Kaufsumme erhalten, überlassen, sich ihrerseits mit ihren *Associés* abzufinden.'

Diese Auffassung scheint mir juristisch nicht gut haltbar. Denn wenn diese 'Associés' direkt mit dem Käufer in Verbindung treten, dann muß sie dieser auch selbst abfinden, und es müßte etwas davon im Vertrage stehen; sind sie aber lediglich mit den Eigentümern in einem parawilligen Rechtsverhältnisse, dann ist ihre Nennung im Kaufvertrage zwecklos, um nicht zu sagen widersinnig.

Es liegt m. E. hier vielmehr ein Fall des in den orientalischen Rechtssystemen ebenso wie z. B. im älteren deutschen Recht ver-



breiteten Retrakt- (oder Einstands-) rechts vor. Vgl. z. B. Lev. 25, 25: „Wenn dein Bruder in Armut gerät und verkauft von seinem Besitze, und es kommt ein Rückkaufsberechtigter (bei „Verwandter“), so soll er rückkaufen, was sein Bruder verkauft hat.“

Nehmen wir nun an, daß ein analoger Rechtssatz auch in Babylonien galt — bei Hammurabi steht freilich nichts davon — so dürfen wir in den a. b. e. oben die einstandsberechtigten Verwandten (אֲחֵי) sehen, die durch Mitunterzeichnung des Vertrages auf die Ausübung ihres Rückkaufsrechtes verzichten, womit also der Kauf unanfechtbar wird. So erklärt sich alles aufs Beste.

F. CALLOW.

### Berichtigungen.

In meiner zweiten Abhandlung „Zur orientalischen Altertumskunde“ über „Die arabischen Papyrusprotokolle“ (Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 161. Band, 1. Abhandlung) sind Druckfehler stehen geblieben, die durch die bedingte Eile der Drucklegung entschuldigt werden mögen. Außer dem a. a. O., S. 109 bereits gegebenen Verzeichnisse trage ich hier noch folgende Berichtigungen nach:

S. 10, Z. 5 v. u. l. *يسمر*. — S. 15, Z. 6 v. u. l. *وفاى*. — S. 15, Z. 10 v. u. l. *نكره*. — S. 14, Z. 1 v. u. l. *عز*. — S. 15, Z. 4 v. u. l. *تقربت*. — S. 18, Z. 15 v. u. l. *ديور كه*. — S. 25, Z. 9 v. o. l.: and als el-Mamün seinen Bruder el-Kasim der Nachfolge verlinstigt erklärte und . . .“ Durch den Ausfall der Worte ist der Sinn meiner Beweisführung entstellt worden: ich wollte die besondere Wichtigkeit des Pīrāz durch eben dieses Beispiel in zweifacher Weise belegen: durch den Verlust desselben und durch die Verleihung des Rechtes auf denselben, die mit der Entfernung und Einsetzung der Thronfolger verbunden waren — S. 33, Nr. 16 ist das „zu tilgen.“ — S. 34, Z. 8 v. u. l. *Awām*. — S. 39, Z. 11 v. o. ist zu *المطيين* hinzuzufügen: (sich). Die Vorlage des Stickers hatte offenbar *المطهرين*, was auch aus der schlechten Zeichnung hervorzugehen scheint.

J. von KAPLANECK.



## Berberische Studien.

Von

Hugo Schuchardt.

### II.

#### Zu den arabischen Lehnwörtern.<sup>1</sup>

Keinem der beginnt berberische Texte zu lesen — falls es nicht gerade tuaregische sind, kann es entgehen dass hier die Zahl der arabischen Lehnwörter Legion ist; aber er wird zunächst nur den Eindruck einer gewissen Einkönigkeit empfangen und erst allmählich erkennen wie mannigfache und auch wie schwierige und wichtige Probleme mit ihnen verknüpft sind. Bisher hat man diese nur gelegentlich beachtet; besonders verdanken wir Seuren, der keine solche Gelegenheit vorüber gehen lässt, manche feine Bemerkung. Den Titel *Les mots arabes passés au berbère* trägt ein Aufsatz H. Bassers in der *Niddaka-Festschrift* von 1906 (S. 439—443); aber er bildet einen allen bescheidenen Ausschnitt aus einem sehr grossen Ganzen. Wenn Basser sich in so engen Grenzen hält, kann aborder une étude d'une grande importance et qui est encore à faire, celle de l'influence de l'arabe sur les dialectes berbères<sup>2</sup>, so erinnert er uns daran dass keiner wie er die Eignung und die Mittel besitzt diese Aufgabe zu bewältigen, die für den Berberologen nicht nur eine nahe liegende, sondern vielleicht die höchst liegende ist. Möge nun die Saumseligkeit der Herren als Entschuldigungsgrund für

<sup>1</sup> Wo kein Gewährmann genannt ist, hat als solcher zu gelten für das Zenaga Fatmehin '77, für das Tuaregische (Ml. der Taling) Moussanar '91, für die Ml. von DL Nefus Moussanar '96, für das Silhaiche Soumar '99, für das Kikische Hassi '00, für das Zawalische, die kabylische Hauptmundart Herane '01, für die Ml. von Ghedames Moussanar '04, für das Sawi Herane '05, für das marokkanische Maszigh (Tunahzi) O. Kaniar '07.

Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XIII. 104



die Vordeligkeit des Ueberfusses dienen, welcher einige allgemeinen Erwägungen und einige besonders Hinweisungen darzubieten mag.

Ich knüpfe an Basants Beitrag an. Er teilt die arabischen Lehnwörter des Berberischen in zwei Klassen: 1) herberisierte und 2) solche die ihr arabisches Aussehen gewahrt haben. Als eine scharfe Vermuthung ich diese Zweiteilung nicht zu erkennen; wie auf andern Gebieten, so hat gewiss auch hier die Anpassung fremden Sprachgutes sich in sehr verschiedenen Grade vollzogen. Die Bedeutung, die grammatische Form, die Lautgestalt brauchen ja nicht die gleiche Beweglichkeit aufzuweisen. In der That hält sich Basant auch nur an das zweite Kriterium (von den Wörtern der zweiten Klasse sagt er: „le seul changement provient des modifications phonétiques“) und von besonderer Wichtigkeit erscheint ihm die Behandlung des arabischen Artikels. Aber auch hier werden Mittelstufen bemerkt. Es beruht natürlich auf Übereinkunft ob man mit Stromer (*Hdb.* S. 355. Anm.) „herberisiert“ nicht nur diejenigen Nomina nennt bei denen der arabishe Artikel durch den berberischen<sup>1</sup> ersetzt ist (wie *a-rēli* Fussa-soldat | *er-red,li*), sondern auch die „welche bei feststehendem arab. Artikel berber. Makrimitanten erhalten“ (wie *ta-l-lyst* Ellatoukugel | *el-huysal*). Bildungen der letztern Art sind wohl nicht ganz so selten wie Basant S. 430 Anm. 3 andeutet; sie kommen neben den entsprechenden mit ganz arab. oder ganz berb. Artikel vor, z. B. *šily. tit-t-girga't* = *t-girga't* Nuss; mar.-max. *ta-l-yergut* ind. : *el-yergut* hell. Nuss und *šily. ta-l-t,ūt* (St.) = zuaw. *ta-t,ūat*, Apfelsine; mar.-max. *ta-l-yert* = zuaw. *t-yordot*, Rose; *šily. ta-li-šid w* : *li-šid w* m. neu (vgl. Stromer *Hdb.* S. 63). Wenn nun vom arab. Artikel „J“ zum wohl. Artikel *ta-* des Berb. ein Sprung führt, so ist er mit dem mann. „a“ anscheinend durch einen Übergang verbunden: *a-baddad* | *al-baddad* Schmied; *a-rēli* | *er-red,li*. Dabei müsste aber angenommen werden dass in dem Arab. welches zugrunde liegt, das *a* noch seinen reinen Klang heisst, wie das in dem Spaniens der Fall war (Peters von Alcala schreibt *al*), das die zahlreichen

<sup>1</sup> Ich spreche von einem berberischen „Artikel“ im Sinne der ursprünglichen Funktion (s. *Arch. Süd.* I, 216).



span. und port. Substantive mit *al-* lieferte. In den maghr. Mdd. jedoch erscheint seit lange der Artikel als *el-* (*l-*, *le-*) und in gleicher Gestalt weichen ihn die Lehnwörter des Berb. auf. Nur ganz ausnahmsweise findet sich *al-*, z. B. *äly. albarrük* Bude, *olbüä* Flache<sup>1</sup>; und so werden wir dieses in *a-l-* (vgl. den Pl. *i-l-bäqätän*) zerlegen müssen, d. h. hierin ebenso eine Verküpfung des berb. mit dem arab. Artikel erblicken wie in dem vorher erwähnten *fa-l-*. Auch in *äly. ad,dr* Nachbar steckt *a-l-*: es ist | arab. الجار, aber *äly. azarif* Flussufer | arab. جرف. Und keine andere Erklärung ist zulässig für das nicht selten *ar-* neben *rr-* im *äly.*, wenn auch hier eine Lautverkung förderlich gewesen sein mag (vgl. *Stamm Hdb.* S. 50). Eine grosse Mannigfaltigkeit zeigt der Anlaut von *الرحل* das l'fund Pl. *الراطل* in den berb. Mdd.:

arab.	äly.	äly.	magr.-ma.	magr.	and.
	(Stamm)	(C. Kaon)		(Ouvra)	(ohne Artikel)
Sg. <i>ar-ruṣṣ</i> , maghr. <i>ar-ruṣṣ</i> <sup>2</sup>	<i>r-ruṣṣ</i> <sup>3</sup>	<i>ur-ruṣṣ</i>	<i>a-ruṣṣ</i>	<i>a-ruṣṣ</i>	<i>ruṣṣ</i>
	<i>r-ruṣṣ</i>				
	<i>ar-ruṣṣ</i> usw.				
Pl. <i>al-ruṣṣ</i>	<i>ur-ruṣṣ</i> <sup>4</sup>	<i>r-ruṣṣ</i>	<i>ar-ruṣṣ</i>	<i>ar-ruṣṣ</i>	<i>i-ruṣṣ</i> <i>arṣṣ</i> .
					usw.

<sup>1</sup> *Stamm* selbst in *algham* (*algham*) Gehirn des Pferdes das arab. الجاهل mit einem Fragezeichen, welches ich nicht verstehe. Es kann sich doch auf den Artikel beziehen; kommt dieser aber hier in Betracht? Wir müssen *algham* ableiten wie *ar-gham*; das *r* steht da wohl auf einer frühen Entlehnung, und wie sehr es eingebürgert ist, ergibt sich aus der vokalischen Färbung im Sing.; aus dem Plur *i-gham* (vgl. Sg.-arab. *gham*, *algham* ist, nach Analogie von *i-gham* Sing. *ar-gham*; *ar-gham* Sing. *ar-gham* usw., *algham* statt *ar-gham* (so hat C. Kaon für das magr. *Ma* = *äly.* *algham*) gewonnen worden. — Das Fragezeichen *ar-gham* bei *ar-gham* nach *algham* Himmelschiff gilt dem Substantiv selber; das *r* für *q* — das Verb hat sonst *fa-gham* — scheint allerdings bedenklich; hat sich etwa arab. كاس *kaṣ* beschreiben eingelassen? — Zu *algham* oder *algham* Maasloch, Nabel Loch *Stamm* nichts; man denkt an span. *algham* oder franz. *algham*.

<sup>2</sup> Die „umgesprungene“ Form scheint nicht älter maghr. Mdd. eigen zu sein.

<sup>3</sup> Ich habe kein direktes Zeugnis für diese Form, auf die mich die berb. Formen weisen. Da wo man *ar-gham*, *ar-gham* usw. (Plurale *ar-gham*) sagt, wird man auch *ar-gham* sagen.

<sup>4</sup> Auch *ar-gham*. Zu dem Wechsel zwischen *r* und *q* welcher hier reichlich ist, bemerke ich vorderhand dass er nicht bloß in arab. Lehnwörtern, wie *äly.*



Nicht überall entsprechen sich der Artikel des Sing. und der des Plur.; zu *ar-rafel*: *ar-rafael* vgl. *šilj*, *a-šim*: *al-šimim* (C. KΑΟΥ).

Es wäre nichts als Formalismus wenn man sagte, die arab. Wörter seien zum Teil ohne Artikel ins Berb. eingedrungen und hätten hier den berb. Artikel angenommen. Insofern überhaupt in berb. Mhd. arab. Lehnwörter ohne den einen wie den andern Artikel vorkommen, so sind sie zu beurteilen wie die eckberb. Wörter welche eines solchen entzaten. Nach STUMME *Hdb.* S. 26 f. kennt das Šilj. *kašar* artikellosen arab. Nomina. Das Kabyl. scheint sich ebenso zu verhalten. HERVÉ (*Diet. kab.-fr.* S. xv) drückt sich folgendermassen aus: 'Un nombre considérable de substantifs empruntés à l'arabe sont employés au kabyle avec l'article *el*. Cet article a été retranché, bien que parfois [dieses Wörtchen bringt eine gewisse Unschärfe in die Sache] il en soit venu à faire partie intégrante du mot kabyle. Ainsi, bien que l'on prononce toujours *lah'murga*, *lancir*, il faudra chercher *l'murga*, *adir*, etc.' (*h* = *l*, *a* = *i*). OUVIER hatte gesagt: (*Diet. fr.-kab.* S. iv) ... pour la plupart des noms qu'ils ont empruntés à l'arabe, les Kabyles conservent l'article *el*; exemple *el mouth*, la mort. Ils le prononcent quelquefois assez légèrement, faisant à peine sentir l'*l*; exemple *lanichmach*, l'abricot. Nous l'écrivons tantôt de cette manière, tantôt de l'autre, selon que la prononciation l'exige.' Wenn man dem L. STUMME vor den Mundbuch-

*Wohld*, mit einer *afschaf*, ausm. *šifša* (Haupt Nöldels-Farb. S. 122 f., so hat in der Tal Oaivisa, ohne (Haupt: *šafša*) Bilder, sondern auch in volksth. Wörtern ähnlich, wie hier ausm. *afsa*, H-nasara, heugis op. Wind (Haupt *Hdb.* S. 7; *Phil. Lch.* S. 22 f.; *Zamla* 2, 3; *Deutsche Geogr. d. L. Kab.* S. 222 Anm. 1). Und dass es nicht ohne Ähnlichkeit ist, sondern ihn auch ein und dasselbe Mhd. in verschiedenen Formen des gleichen Stammes kennt; so um das jensei. Substantiv verwandte Verb zu nennen, etwa trübs sein, *afsa* (arab.) Darsch. Das hängt, wie ich sehe, mit der Verdüpfung isolanter Konsonanten und dem i- von Habitatsformen zusammen, worüber ich bei einer andern Gelegenheit mich ausführlich zu äussern gedauke. Jetzt will ich nur noch hinzufügen dass wenn im Span. und Port. arab. *h* nicht bloss mit *t*, sondern auch mit *j* wiedergegeben wird (Hort und EHRHARDT *Gloss.* S. 10), das auf berb. Elasmus zu denken schmeckt; an finden wir gerade für *حل*, alqurā *arredal* neben *arredal* (s. *Zeuch. f. arab. Phil.* 208, 169).



stehen noch bei (Levinz I. entspricht, so bietet letzterer bei Assimilation des *l* an einen folgenden Dental nicht selten den gedoppelten (gedohnten) Konsonanten wie *Strunag*, nur mit dem anlautenden *o*, z. B. *annaqas* = *annaqäs*, *orrekab* = *orrekäs*, meistens aber, und ich denke bei den Nichtliquiden regelmäßig, den einfachen, z. B. *deamb* = *dämb*, *kefab* = *käfb*, *fam* = *fäm*, *sebah* = *säb*, doch auch *ayages* (Pl. von *annaqas*) = *ayäqäs*, *reaz* = *räz*. Vielleicht handelt es sich nur um eine mangelhafte Wiedergabe der Aussprache; liegt aber wirklich der einfache Konsonant vor, so gewis nicht infolge der Untordnung des Artikels, sondern infolge der Vereinfachung des gedoppelten. Diese erklärt sich leicht, sie wird in gewissen Fällen auch da eintreten wo die Dopplung noch herrscht (man steht sogar bei *Strunag* als Variante von *se-man*). Die Pluralformantheiten gewissertheils die oben gemachte Ausnahme, nämlich dann wenn «K<sub>1</sub>K<sub>2</sub>»K<sub>3</sub> zugrunde liegt, also ■ nicht assimiliert wird, z. B. *layol*: *layal* (Ur.) = *layal*: *layal* (St. 1: *ay*, *layay* = *äy*, *layäy* (vgl. *orrekab* *trayab* usw.).<sup>1</sup> Nach dem oben (§ 113f. Anm. 4) Unaugton kann *gh* durch *(h)* vertreten worden; so lautet dann das äth. *ghämn* Burge im Zuaw. formen Pl. *fauman*. Wenn es aber im Sawi statt dessen heisst *qaman*: *fauman*, so erklärt sich das aus der Verwendung des hoch. Artikels im Slog., des arab. im Plur., wie sie bei diesem Worte deutlich vorliegt in äth. *ad-dumman*: *af-qaman*<sup>2</sup> (U. Kaabi). Vgl. oben *ardaf*, *orredaf*. Auf dieses Verhältnis (*gh* (urspr. *gh*): *q* (urspr. *q*) gründet sich gewis erst das andere: (*gh* (urspr. *gh*): *q* (urspr. *q*), das wir in der zuaw. Numerusdeklin. wahrnehmen:

Wie diese Phänale mit  $\ell$  genaue Abbilder stabischer sind (s. S. 100 Anm. 3),  
so entsprechen auch Stabischen mit  $\ell$  und apentabischem  $\gamma$  nur  $K_2 K_3 V$  (s. II  
Schnitz, neben  $\text{äthio}$ , *Manque Le d'incise* wurde für  $\delta$  *Tfence* S. 1163) herbeiziehen  
wie  $\text{äth}$ , kommt zum Sing. *elester* Sige (C. Kaut). Freilich kommt im Arab.  
 $\text{le}$  (li) im Sing. und Plur. in weiterer Annäherung vor. So gibt s. II C. Kaut  
 $\text{äth}$ , *mar-jah leghem* (14. *Legem*) Schreibfehler an, während es hat *Manque* s. S. 10.  
*Incise* *jeuile legem* (vorher *legem*).

\* Man darf nicht zu sehr auf dem einfachen & unmittelbaren und ungeschulten, nat. Haltungsinstincten stehen und lassen von einem fremden Uebergehn.



*ladjān* Tiegel, mit herb. Art. *adladjān*

*lay* Fenster Pl. *laylay* (Davies); Dam. *ladlūqt* (Hervaux) zum Pl. *layqan*

*lurf*, *lurf* Seite Pl. *alurf* (Hu.), *lurf* (Ott.)

für Vogel Pl. *qūr* (Hu.), *leqūr* (Ott.).

Es trägt also der Schein als ob der Sing. des Artikels entbehre. Wenn Strauss darauf Hatten dem arab. جنان gleichsetzt, aber den Pl. *tanān* oder *tanānat* | الجنان oder الجنانات, so ist allerdings in der ersten Form das l des arab. Artikels nicht enthalten, wie das bei *ndar* (s. oben S. 338) der Fall ist, sondern *tanān* steht für t-tanān, hat also den herb. wohl. Artikel; übrigens vorzeichnet Strauss an anderer Stelle auch die Singularform *tanān*. — An das was ich aus meinen Quellen geschöpft und hier dargelegt habe, vermag ich das zweite von Haeckel Noldeke Fehr. S. 138 für den Übertritt des arab. Artikels gegebene Beispiel nicht zwanglos anzuschließen: *arab.* ملك, *dominus*, plur. املاك, von *herb.* *melk* ملك pl. *lamlak* الاملاك. Ich erwartete *lamlak* (so Davies u. *propriété*; Strauss: *lamlak*; U. Kaoui: *almelk*, *almulk*); *lamlak*, von arab. Pl. *amlak*, mag derselbe auch im heutigen Maghr. m(e)lak lauten (s. vorübergehende Seite). Daraus entstammt *lmlak* (von U. Kaoui als Sing. gebraucht und zwar u. *propriété* als *droit de possession*). Die Form *amlak* (bei Davies u. *possession*) weist den herb. Artikel auf, ist aber vielleicht durch den arab. Plur. beeinflusst worden, da hier Singular- und Pluralbedeutung ineinander schwanken. Hervaux gibt *melk* „ohne Plur.“ mit letzterer an.

Aus dem früher Gesagten darf nicht geschlossen werden dass der herb. mündl. Artikel des Sing. nur auf dem arab. al beruhen, nicht auch aus einem anlautenden a des Nomens selbst ungedeutet sein könne. Die Zusammensetzungen mit *abu-* (arab. *abū*, gew. *a*, wie auch herb. *ba-*) haben im Zuaw. grossenteils *ā-* im Plur., z. B. *abugdam* Fussrit; *ibugdamen*. Und ebenso liegt der Ursprung des wohl. Artikels aus der ersten Stammsilbe eines arab. Wortes in einigen Fällen deutlich vor, so:



زبدية | rif. zabdîs Schlüssel

زماريط | rif. zayrîs Freudentriller

شكور | dz-naf. takura (sonst berb. a-dagur) Keil

شجرة | Pl. شجور | suaw. šolara : šetara (Or.), šolara : šolar (Hb.)  
Baum

طيق | zuaw. tabagî Schlüssel (s. unten S. 365).

In dem vorletzten Worte wirkte Dissimilation mit, die andererseits zu b. monner *schlâret* (JA '80, I, 160), rif. mar-mas. *zaylaret* (C. Kamm), tuar. *zazayret* sticht: oder es haben š und d- in š zusammen: *zennaga* (š)šlar. Die analoge Umgestaltung eines romanischen Wortes habe ich Berb. Stud. I, 260 Anm. erwähnt. — Auch das stammhafte -t im Anlaut von arab. Wörtern ist gelegentlich als weibl. Geschlechtszeichen behandelt worden. Arab. *thant* | rif. *thant*- Pl. *thayna* und männl. *ahana* Pl. *ihâna* ist von Stronach Hb., § 35 besprochen worden. Ganz ähnlich verhält es sich mit rif. *thant* Traube Pl. *thayna*, wozu Stronach bemerkt: arab., doch welches Wort? Es ist kein anderes als *مفتود* Traube (so auch Laumonier: *angod*, aber die Hsior haben *عند* *anged*) und auch in unveränderter Gestalt lebt das Wort noch im Berb. fort, wenigstens im Sawi: *angud*, auch *l'angut* (aus dem Pl. *l'angut*) Traube, suaw. *angod* scheint für die Mützenquaste.<sup>2</sup> Wegen *h* für *t* verweise ich auf Marçais HSLP 14, 104, dem zufolge dieser Übergang in den maghr. und in andern arab. Mdd. sehr gewöhnlich, auch dem Anlaut nicht fremd ist; wir finden ihn noch in rif. *ahant* Hute | مشوش, was sich an das von Marçais angeführte arab. *hâšîš* kleine Zelte = شايش anschliesst. Noch in andern

<sup>1</sup> Ich will hier noch zwei ähnliche Fragen Stronachs Unantwort: Warum Franzos wird auf einem algerien *franz* Franzos heißen, das zunächst einen arab. Plur. *ʿafrika* (wie *felas* Gold u. d.) ergab, und *hâšîš* Nachttopf signat dem Arab. in der Gestalt *جاش* *gashîs* (= Laumonier u. *hašîr*), wozu ich ein germ. *thio* vermute im Sinne von *Marzglas*. Nordische Lexis *astadun* die Sache und das Wort eingeführt haben. Doch bleibt zu erwägen ob es nicht vielmehr mit mar.-arab. *gashîs* Brand (des Likors) von *جاش* *gashîs* *astadun* sich verknüpfen lässt.

<sup>2</sup> So gibt auch man *tan'agut* Pl. *tan'agut* (Gartenz hat u. *pentre* und *solive* *zennaga* (s. Stronach) Balken auf arab. *ʿunqûl* (= *ʿunad*) Stiele, Holzpfähle, Balken Pl. *ʿunqûl*, (s. Stronach) *ʿunqûl*, *ʿunqûl* *ʿunqûl*.



Fällen hat sich der konsonantische Anlaut eines Substantivs dem weibl. -t angeglichen, so äth. *ʾʿardūʾt* 'Paradies' | القردوس (*Struma*).

Soweit sich völlig berberisierte und auch fremdartig gebliebene Lehnwörter überhaupt scheiden lassen, werden sich grossenteils jene als die älteren, diese als die jüngeren erweisen. Ich sage: grossenteils; denn Basant (der übrigens die Übersetzung Nordafrikas durch die B. Bild) im 11. Jhrh. mit Recht hier als epochemachend ansehen wird) fasst den Zusammenhang zwischen dem Grad der Wortanpassung und der zeitlichen Verschiedenheit als einen zu absoluten auf. Gerade die in den Vordergrund getretene Behandlung des arabischen Artikels ist für die ältere oder jüngere Entlehnung das mit ihm verbundene Wort keineswegs massgebend. Auch wenn wir die etwaigen begrifflichen und lautlichen Abänderungen dieses Wortes selbst gar nicht in Rechnung ziehen wollen, so dürfen wir doch nicht übersehen dass oftmals der Artikel hier diese, dort jene Gestalt hat (z. B. äth. [C. Kaon] *el-menfar* Sägo, *le-ʾidid* gum, *mar-mux. a-menwar, n-ʾidid*, zwaw. *a-menfar, a-ʾidid*) und dass auch in derselben Sprechweise Unstimmigkeit zwischen Sing. und Plur. vorkommt. Aber über die gesamte Masse der Lehnwörter hin hat sich die Erwägung zu erheben dass früh Aufgenommenes mehr oder weniger unverändert geblieben und andererseits in jüngster Zeit Aufgenommenes stark entstellt worden sein kann. Es wirken eben noch andere Umstände bestimmend ein, vor allem die Begriffsklasse eines Wortes. Feste und allgemeine Einrichtungen wie Religion und Rechtspflege schützen gern die Wörter die zu ihrer besondern Verfügung stehen, in ihrer Lautgestalt, und wiederum wechselt solche oft sehr stark bei Bezeichnungen für gewisse Gegenstände der sinnlichen Beobachtung die gleichfalls überall verbreitet sind. Dieses geschieht allerdings mit Erbgut sowohl wie mit Leihgut, und zwar wesentlich vermittelt Wortmischung. Im Romanischen gibt es wenig Wörter welche so auffällig bunte Wandlungen durchgemacht haben wie das alte rtr. Eidechse: *lascro*; und da diese in der Natur und den natürlichen Bedingungen des Tieres begründet sind, so habe ich schon wollen ob sich im Berberischen nicht etwa Ähnliches ereignet hat, und ich bin nicht ganz enttäuscht



wurden. Das Chamäleon heisst im Arab. *حربانة, حرباية, حربانة* (in Marokko scheint dies, Lacroix nachzufolge, nicht üblich zu sein); das Wort ist ins Berberische eingedrungen, und tritt zunächst mit gleicher Bedeutung in der Md von Bougie auf als *aharhablu* (Basset *Lop. num.* S. 312), dann als *aharhabu* (14. *aharhabu*) Eidechse im Zaaw. (Ouzenz; ich finde es nicht bei Motani). Es ist mit dem arab. *-ba* (*-baña, -bana*) eine Reduplikation vorgenommen worden, wie sie in allen Sprachen für die Bezeichnungen sehr lobendiger kleinerer Tiere, insbesondere der Ameisen und Spinnen beliebt ist; vgl. *tanr. amstapay* gelb und roter Eidechse, *hamkelkelt* gelbe Eidechse (Lacroix *Les Toudres du Nord* S. 227), *amstapay* mit Stacheln besetzte Eidechse, *imazeregreg* kleinere Eidechse der gleichen Art (aber *amazregga* Mauergecko bei Douvroun), *akalka* kleine Baumeidechse (Masquart). Das Chamäleon ist nicht aus eigener Nachvollkommenheit zu jener reduplizierten Wortform gelangt (wenn es im Kabyt. *tata* heisst, wie im ungar. Arab. [تت oder تات], so bezieht sich das wahrscheinlich auf das Hervorstechen der Zunge), sondern durch Vermittlung der Eidechse, mit welcher selbst es freilich keine grosse Ähnlichkeit hat. Dass jener Name des Chamäleons überhaupt auf die Eidechse übertragen worden ist, beruht wohl auf der Ähnlichkeit mit arab. *حربانة* grosse Eidechse (aber nach Basset *Tierleben* 7, 39 Schleuderschwanz), das sich ebenfalls ins Berb. verpflanzt hat: *mzab ahardam* Eidechse (Basset *Zenatia* 1, 69), südwestaran. *aherdam* grosse Eidechse (Basset *Jd* '86, II, 362; das von ihm daneben gesetzte arab. *عظا* entspricht aber doch nicht dem „grand lézard“?). Am *aharhablu, -bahu* ist anderswo geworden: *tanr. maz. azornum*, illh. *azernumunse* (C. Karon), südwestaran. *tazornumit* (Basset *Jd* '86, II, 362), warsanib *azernumit* (Basset *Zenatia* II, 26), b. *am. tazelnunumit*, b. *izunacen tazelnunumit* (Dietz 1, 178), ghadam. *tazernumit* Eidechse, d. *no. tazelnunumit*, bougie *azernumunib* Gecko (Basset *Jd* '86, II, 352, welcher hierin eine Entlehnung des nig.-arab. *زيميم* erblickt; es verhält sich umgekehrt). Wechsel zwischen *h* und *m* ist auch sonst belegt, *m. ahbu* = *ahundi* Lach (Basset *Dial. berb.* S. 3. 67). Es scheint dass das zaaw



*azem* Schlange sich eingemischt hat; anderseits — aber das einschliesst das andere nicht aus — berührt sich das Wort mit *amr. aggezaram, ghedam. adlazzam Pl. d.azzamen* Dornschwanz (arab. *تنب*). Endlich hat sich *azemum* *azw.* weiter entwickelt zu *dž-nof. alar-makan* Eidechse und *wargla takinderant Pl. tündekorand* (Nasser *Zonatia* 1, 69), und auch *šawi asberin* grüne Eidechse, *abazegun* graue Eidechse sind vermutlich daran anzuknüpfen (Umstellung von *zrb* zu *zbr* und zu *brz?* vgl. Wörter wie *zuw. abarku* Tierchen, *abarku* geflockt, *abazigzan* Geflügel).

Eine eigenartige Schwierigkeit entsteht wenn das zum herb. Wort zu vergleichende arabische auf die Gebietswelte der erstern Sprache, d. h. auf Nordwestafrika beschränkt ist. Dann ist es ja an sich nicht unwahrscheinlich dass es selbst aus dem Herb. entlehnt worden ist, und erst die Prüfung der näheren Umstände wird die Entscheidung herbeiführen. So ist z. B. *ḥs* in der Bed. Pferd (arab. *ḥayḍ*, *ḥayḍu* s. *Rech. Stud.* 1. 267) nur mangelhaft; aber seine Lautgestalt und sein sonstiges Vorkommen (es altarab. *ḥs* alter Kameel *Hommel N. der Säugtiere bei den Arabern* V. S. 157) zeigen dass es nicht aus dem Herb. stammt. In den meisten Fällen wird aber nun diese Schwierigkeit dadurch gestügert, zum Teil geradezu unüberwindlich gemacht dass das betreffende Wort weder dem Herb. noch dem Arab. ursprünglich eignet, sondern in beide Sprachen aus einer dritten gekommen ist. Es bleibt dann nicht bei der Wechselfrage: in diese zuerst oder in jene zuerst? Beide können es auch zugleich, wenigstens unabhängig voneinander aufgenommen haben. Oder zwar diese zuerst, aber um es von jener mit irgend einer Veränderung zurückzuhalten, das heisst es hätte ein Hin-und-herwandern stattgefunden wie wir es zu unserem *Birak* | *bicouac* | *bhoucht* zu erschutern pflegen, welches aber oft einen so geringen Auszweig aufweist dass er schon aus einer geringen Entfernung nicht mehr erkennbar ist. Wie müssen uns vor allem gegenwärtig halten dass die Lautsysteme des Herb. und des Arab. Ähnlich genug sind um fremde Elemente in ganz ähnlicher Weise anzugefassen. Wie uns im maghr. Arab. nicht selten u für fremdes / begegnet, z. B. *syjn* Offizier |



ital. *uffiziata* (s. *Stammes Tunis. M. u. G. S. XII*; *Marcan La d. arabe de Tlemcen S. 32*), so auch im Kabyllischen, und wir dürfen hier den Ursprung dieser Verwahrlosung von *t* mit *u* suchen wenn wir bei Doretz *MSLP* 12, 320 lesen dass sie häufig von den arabisch redenden Kabylen begangen wird und für die Araber den Gegenstand von Scherzen und Kalauern bildet. Und es könnte ja das indirekt durch Votlers *ZDMG* '90, 618 bestätigt werden welcher über den Tausch zwischen *t* und *u* im äg. Arab. schweigt. Indessen fehlt es doch bei ihm an andern Stellen nicht an Beispielen dafür, wie *bartu'don* | ital. *portogallo* (s. übrigens, auch wegen innerarabischer Fülle, *Serra-Ber Gramm S. 86*; *Wilkinson The spoken Arabic of Egypt* S. 27; der letztere hat u. a. *kabādu* Kapsel, *tantana* = *tantilla* Band, aus dem Ital.). Zur Entscheidung dieser besonders Frage trägt wie ich denke der Artikel von *zuw. Ifti'an* (*Chavva*) nichts bei, so wenig wie bei *Äth. zuw. Ifti'ra* | span. *guerra* usw.; der möchte auch leicht an jedes unhörbarstehende fremde Wort ansetzen. Darum kann ich jein Zwingnütigkeit nicht begreifen die *Stammes Hdb.* § 10 aufstellt: „Manche fremden Nomina nichtarabischen Ursprungs kommen sowohl mit dem arabischen Artikel als ohne ihn vor: so sagt man neben *bellāra* Storch auch *bellāra*; im erstern Falle liegt direkte Aufnahme des nichtarabischen (griechischen) *αελαγός* vor, im andern Falle dagegen direkte Aufnahme der arabischen Fassung *البَلَّار*.“ Wenn auch diese lautliche Umgestaltung des griechischen Wortes sich ebenso gut innerhalb des Barb. wie des Arab. erklären lässt, so hat sie sich doch kaum zweimal, an getrennten Stellen vollzogen. Obwohl das Wort sich heute nur im maghr. Arab. findet, worden es die Araber doch im Ostmittelmeer von den Griechen entlehnt haben, oder stammt es aus byzantinischer Zeit? Im span. Arab. erscheint es, vielleicht von *بل* schlimmen beeinflusst (vgl. *rumān. barzā* Storch, insofern es von einem Adj. ‚weles‘ abgeleitet ist), als *بلوچه* Pl. *بلوچ* (Peter von Alcala hat *bellāja* Pl. *bellāg*); und bei Amrathau, einem Übersetzer des 12. Jhrh., als *بلوچه*; es kann aber auch *el zu H* assimiliert worden sein, denn in den Leidener Glossen steht *بلوچه* (umgestalt. aus *\*hukredia*?). Die Flaut können noch



*balud* بوليجة, wo sich offenbar *bu* = *abu*, eingemischt hat, der erste Teil von so vielen Zusammansetzungen, auch von Vogelnamen (bei *lud* dachte man wohl an *g*l, b. von Ort zu Ort wandern). Arab. *ballared*, -*ez* (*ballard*, -*dz*) trat mit dem Artikel ins Berb. ein; hier konnte es ihm leicht verloren ohne durch den berb. ersetzt zu werden — es wurde als fremdes Wort gefühlt, aber, weil viertaktig, nicht als arabisches. Im Sillb. lautet der Plural (*d.* *ballärez* nach STRUNK *Hdb.* § 62; aber O. KAMM liest (*ballärez*); *ballarten*; des berb. Artikels bedient sich im Plur. das Zwischeberb. (*ballard*, *ballöd*); *iballärdern*, und es ist hier das *i* auch in den Sing. eingeblungen: *iballärd*, *iblärez* (OLIVIER). Ganz herborischen Zuschnitt hat max. min. *abarrat* Pl. *ibarraten* (O. KAMM unter drei Wörtern für Storch); der Stamm ist wohl zusammengezogen worden (vgl. b. arab. *bärräz* DRESSER 1, 250). Ich danke dass auch max. *ayolland*, um Pl. *iyollendun* hierher gehört; es bedeutet nach MASQUER Storch, aber nach DUVERNOY Les *Tourées du Nord* 8, 226 dambolle de Numidie (arden virgo). Im Süden scheint dieser Name nicht vorzukommen: BARN Raison v, 688 verzeichnet *awelmin*, *auflu* Storch.

Wichtiger als die Frage nach Art und Richtung der Entlehnung ist die ob überhaupt eine solche stattgefunden hat, ob nicht die augensällige Übereinstimmung zwischen einem berb. und einem arab. Wort nur der hamitisch-berberischen Urverwandtschaft zu erklären ist. Das sicherste Kennzeichen für letztere ist das Vorkommen des Wortes in anderen hamitischen Sprachen; die sonstigen Kriterien, vor allem das lautgeschichtliche harren noch der Feststellung. In manchen Fällen ist aber der Gedanke an Urverwandtschaft ganz ausgeschlossen, u. B. wenn BARNET (*Nülsche-Fachr.* S. 142) nicht Recht hatte das berb. *degar* u. a. werfen aus gleichbed. arab. طير herableiten; denn

<sup>1</sup> Das von HANSEN früher (*Dial. berb.* II, 67) vertretene Ansieht dass hier *d* (t) zu *u* angestrichen sei (nur berb. *ger* werfen), liess sich kürzlich durch den Hinweis auf die Blosseausetzung eines *d* (t) stützen welche in berb. *akardo* u. a. *Dielatalt*, *unakroff* u. a. *Diel* (im *aker*, *akro* stehen) stattgefunden habe. Wenn STUNK gesagt hat, das *d* (t) sei hier unerklärt, so verhält es sich auch jetzt noch so. Ich



Form und Bedeutung des letztern sind sekundär, und eine Konvergenz beider Wörter nach rückwärts nicht vorstellbar. Nicht selten schwanken wir, ihr ein berb. Wort, zwischen mehreren arab. Quellen. Bei *alyam* uzw Kameel hat man begrifflicher Weise an arab. *إلى* gedacht oder doch an das gleiche Wort einer andern semitischen Sprache. Die Einwendungen dagegen liegen auf der Hand, obwohl sie vielleicht nicht völlig unwiderleglich sind. RASSET *La nom du chameau chez les Arabes* (Verh. des 14. Orientalistenkongresses) hat daher *alyam* auf *ألم* aus dem Munde schämen (vom Kameel) zurückgeführt und es ist in der That schwer von dem Zusammenhang zwischen beiden Ausdrücken abzusehen. Aber wie haben wir ihn aufzufassen? Zwischen dem arab. Verb und dem berb. Substantiv muss entweder ein arab. Substantiv oder ein berb. Verb stehen, und von keinem ist bisher eine Spur aufgezeigt worden. Eine Vorlegenheit wie sie sich nicht gar selten für jeden einstellt der Entlehnungen nachgeht.

Zuweilen liegen die möglichen arab. Quellen für ein berb. Wort so nahe beieinander dass man sie kaum auseinander halten kann. Wenn STAMM im Glossar zu *arjād* (أرجاد) Jäger setzt: auch *arjād*: *arjād*, *arjād* (الأرجاد), so scheint das Fehlen und das Vorhandensein des arab. Artikels den einzigen Unterschied anzunehmen. Das ist aber nicht der Fall. Das Arab. hat das Verb *jad* jagen, in der 2. Form *arjād*, davon *arjād* Jäger. Das Berb. hat Verb und Nomen entlehnt und auch von dem entlehnten Verb selbständig das Nomen abgeleitet. Aber die beiden an verschiedenen Stellen geschöpften Nominal-

verwand nicht mit RASSET an eine Stammerweiterung an denken (es findet sich ja nicht beim Verb selbst, sondern nur an den Antritt nominaler Kasus, wenn diese auch nicht nachgewiesen sind. Es haben gewiss eine Reihe solcher im Berb. bestanden von denen wir heute kaum noch Spuren wahrnehmen; vgl. besonders SEEMAN *Mit.* II 54, 8. Das gruppenweise Auftreten von Endungen entscheidet schließlich nicht allein, da die Möglichkeit nachträglicher Angleichung gegeben ist (es steht *أرجاد* *arjād* Larabe vielleicht für *\*arjād*) arab. *arjād* folgend, zum Veris begründet. Nach dem von *عبد* 2. Eine vollständige Nebenendung lebt fort in *arjād* - *arjād*, z. B. *arjād* Morgen-, Abendrot (Hr.) Nordlicht (Dr.) | arab. *أرجاد* *arjād* 'ewige Andeutung, von *arjād* | *arjād*, *arjād* 'Nachkommenschaft' | *arjād* (vgl. *arjād*, *arjād* 'Abel' fast | *arjād* von *ab* | *arjād*).



ausdrücke mussten — von einer etwa auf Verb und Nomen verteilten Temporverschiedenheit der Lautbehandlung — ganz zusammenfallen, weil der Ableitungsvorgang in beiden Sprachen der gleiche war. Es wurde innerhalb des Berb. z. B. von *ezdem*, *hab. zeddem* Holz hauen *ae(a)ddam* Holzhacker ganz ebenso gebildet wie innerhalb des Arab. von *gazar* (غاز), 2. *gazzar* schlachten *gazzar* Schlächter (nur *gazzar*, im. *zazzar*; daher berb. *aggezzar*, [iawi] *azazzar*). Hierbei drängt sich die Frage auf ob nicht etwa das Berb. diese ganze Nominalbildung selbst aus dem Arab. übernommen hat; man bedenke die Häufigkeit der arab. Handwerkerbezeichnungen (s. z. B. DESTAINO I, 186 L.). Absichts zu stellen wären die Adjektive gleicher Form wie *azammad* kalt (Verb *czamad*, *hab. zammad*).

Fragezeichen anderer Art werden sich den folgenden arab.-berberischen Herleitungen zugesellen, die mir in den Wurf kamen während ich weit abliegenden Zielen zustrebte.

افعى (Pl. افعى), *af'a* (Pl. *af'a'a*) Viper, ähnlich im Äth. und Hebr. ist äg. *ḥfio*, kopt. *hof* = ḥf-i, kopt. *hōō*, *hōō* Schlange (Erm. Äg. Gloss. S. 82) unverwandelt damit? das Zeichen der Hornvipser bedeutet im Äg. den Laut *f*. Die Vermutung dass gr. ὄφις aus einer semitischen oder hamitischen Sprache entlehnt sei, scheint noch nicht endgültig beseitigt. Im span. Arab. zeigt sich das Wort schon etwa seit dem 12. Jahrh. mit dem Anlaut ḥ: *ḥaf'a* (Pl. *ḥif'a'a*) bei PEREZ VOS ALCAZÁ n. „serpiente“; *yāfāḥ* (Pl. *yfāḥ*). Zu dieser Form könnte berb. *ifya* Schlange gestellt werden: aber dies ist nur aus Taut und Gurara belegt (Jd 87, n. 427); andere Mundarten und zwar in weiter Verbreitung bieten *ef*-, *if*-, *fiyar* (zu *angu ayegūr*; Bassin *Lopdān* S. 301 trennt aber *fiyar* *yagar*, wie er schreibt, von *fiyar* S. 286). Im maghr. Arab. verwechselt nicht selten der Artikel l- mit dem Substantiv, ein Vorgang der innersprachlich sein kann, wie der entsprechende im Romanischen, aber auch auf berb. Einfluss beruhen; vgl. darüber A. FACHEN MOROCC. Sprüche. Nr. 28 (die ich jetzt nicht selbst einschon kann); DOCTRÉ *MSLP* 12, 362 N. 113; MARCAB Le d. arabe de Tlemcen S. 20.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Dem Gegenstück dazu ist der Schwanz von anlautendem *f*, der aber wohl nur bei Lehnwörtern vorkommt (MARGAT *MSLP* 14, 164); ich erwähne noch an



So ist denn im maghr. Arab. *lef'a* (Pl. *lefa'*) Viper üblich, auch darüber hinaus, im Maltesischen, das ja nach STAMME sich an das Syro-arabische anschliesst: *lef'a* (nicht im ag. Arab., wo *ef'a* gilt). Damit steht im Einklang berb. *laf'a*, *lef'a* n. R.; südwestoran. *alfa'i* Pl. *ilfo'ien* (JA '65, II, 370) ist aus dem alten arab. Plur. gewonnen. Daneben aber findet sich ein Substantiv gleicher Bedeutung, welches Basset *laqmān* S. 308 (rif. *talafsa*) ganz von dem arab. Lehnwort S. 363 trennt, und das mannigfache Formen anweist: mazab. *wargla talafsa* (Basset *Zenatia* I, 98), zuaw. *Gulafsa* (OLIVIER), *talafsa* (FLORENZ), n'kassa, b.-halima (S) *talafsa* (Basset *Zenatia* II, 115), rif. *Garefa*, dz.-nuf. *telifsa*, gheddau. *talifsa*, rif. *lafsa* (JA '83, I, 361), alh. *talafsa* (obad.), rif. *ilafsin*, w. *Jalafsa* (SARRIENAS S. 127), b.-suns *ilafsin*, w. *Jalafsa* (DESTAIN I, 179), mazab. *lafsa* (MAGREQUENAY *Comparaison* usw. 1879 II, serpent). Das -a- kann uns nicht hindern dieses Wort dem früher besprochenen gleich zu setzen; aber wie ist es zu erklären? Natürlich nicht mit BARRASSEN *Cours de l. kabyle* S. LXXXV als aus dem 'Ain entstanden, welches vielmehr ganz geschwunden zu sein scheint (vgl. *amgud*, *ayebui* | جندج folg. Seite). Ich sehe nur zwei Möglichkeiten. Entweder steckt in dem -a- ein Ableitungssuffix (vgl. فاعول serpent FURTER, und a. unten S. 378f.) oder es hat sich irgend ein anderes Wort eingemischt, das freilich erst gesucht werden müsste. Dazu besitzen wir eine gute Analogie. Arab. طبق Schlüssel hat zuaw. *tabaqit* (*Tabaqit* OL.) dass, (statt *tabagit*; a. oben S. 357) ergeben; vielleicht unter dem Einfluss von franz. *baquet* mit dem es auch begrifflich sich deckt. Daneben steht zuaw. *tabaqit* (*Tabaqit* OL.) mit unwesentlichem Bedeutungsunterschied; und das beruht auf der Vermischung von *tabagit* mit dem Synonym arab. نيسي, نيسي (aus dem Türk.), welches KUNZ im *Diet. fr.-chamara* als dieser berb. Md. ungehörig bruch; *tabri* Pl. *thari*. Man vergleiche auch zuaw. *longio tabahajit* frische Feige neben *guraja tabahajen* dass. Plur. (JA '85, I, 166).

*metit* | rom. *lingueta* usw. (SIMONE S. 17) und *alro* = *albro* | span. *talavra*, *allala* (SIMONE S. 117; vgl. die *lávora* usw. *Zische. f. rom. Phil.* '07, 613).



جُرْد (Pl. جُرْدَان), jünger جُرْدَان Feldratte, Feldmans (s. HONNÉ, *N. der Säugetiere h. d. südsem.* V. S. 327. 364 f.). Das ag. Arabisch besitzt das Wort; wenigstens verzeichnet es so HAERTMANN (nicht SEMO, NALLINO usw.) als *girdān* (Pl. *girdān*), HOMMEL o. a. O. als (Pl.) *girdān*. Auch das Maltesische: *durdien*. STASSSEN gibt جُرْد s. m. et coll. . . rat (Est), raton<sup>1</sup>, mangouste (Sah.). Die HELOT und LENCHEUX haben es nicht. DUVERNIER *Les Toudres du Nord* S. 295 führt *d'ird* als den arab. Ausdruck für *rat rayé, mou barbarus* an (aber auch er für Ratte das allgemeine für). Davon stammt doch nun ohne Zweifel herb. *ayarda*, *ayarda* Ratte, Maus (vgl. *Berb. St.* 1, 268), obwohl v. BARDET *Logona* S. 276 unter die schaberh. Wörter stellt und auch STAMME fremden Ursprung nicht anmerkt. Die Vertretung des *y* durch *γ* darf nicht befremden. In drei von den vier Fällen wo nach BARDET *Dial. berb.* S. 42 f. *y* ein *γ* vertritt, dürfte erstere das Ursprüngliche sein: in *ogmar* Pferd, *agris* Eis (auch *adris*), *amgad* Zweig. Im letzten vermute ich wenigstens arab. جَدْع Strunk der Palme, welches auch (= جَدْع) junges Pferd oder Kameel bedeutet und wie zuaw. *ad-d'ayn*, so *dz-nef. ayedui* Füllen zu Nachfolgern hat. Für den Übergang des *y* in *γ* darf berb. *iyid*, *iyid* Ziegenböckchen selbst dazu angeführt werden wenn es mit gleichbed. arab. جَدِي, hebr. יָדִי, phön. יָדִי usw. unverwandt ist, was wegen herb. *iyat* Ziege nicht ganz unwahrscheinlich. Sonst gibt es noch hinlängliche Belege für den Wechsel zwischen *γ* und *y*: *amey* = *amey* Neger (BARDET *Rif* S. 10 = 50), *tegerdunt* = *tyurdent* Skorpion (JA '86, 1, 193) usw. Es liegt übrigens noch eine jüngere Entlehnung des arab. Wortes vor, und zwar in zuaw. *izirdi* (OLIVEIRA), *zawi zirda*, mag nun das franz. *raton*, welchem es gleichgesetzt wird, irgend eine Rattenart oder den Ichneumon (s. oben) bezeichnen. Mit dem arab. Wort scheint mir auch wmal. *dār*, sowie mehr *dārēt* zusammenzuhängen; JAHR stellt letzteres zu *dārū* vorbeigehen = arab. جَرَى laufen. *D'ird* dürfte zu جَرْد, جَرْدِي, *ir* schaben, scharren (vgl. <sup>1</sup>/<sub>2</sub> Biber) gehören wie

<sup>1</sup> Bedeutet hier *raton* wirklich so viel wie *rat de Pharaon* (schonmenat) (Gewiss ist es nicht in diesem Sinne von C. KAWI genommen, welcher es mit *alla, sayala, rekal, mor-mar, ayuda* = *yaka* (Erkennet?) übersetzt).



arab. *قار*, Maus, Ratte zu *قار* ausgraben. HENK. MOLLER Sem. und Indog. I, 266 frägt ob das arab. Wort nicht durch *q* erweitert worden ist, um es mit sunskr. *gīr-i* Maus, lat. *glis* Haschmaus vergleichen zu können. Hält man den anal. Duktus fest, so wird man an slav. *krat* usw. Maulwurf erinnert (vgl. ital. *topo*, -a Maus, Ratte = *talpa* Maulwurf).

*جَنَّة* Garten, dann Paradies. In ersterer Bedeutung wird die angegebene Wortform durch *جَنَات* verdrängt. Das Berb. hat beide Formen und Bedeutungen angenommen: *djann* usw. Garten und *djennat* usw. Paradies. Aber das arab. Wort steckt noch in einem dritten berb. Wort, dem für Himmel. Gilt in unsern Sprachen *Himmel*, *caelum* usw. zunächst in natürlichem Sinne und wird erst ins Religiöse übertragen, so ist mit dem arab. *جَنَّة* innerhalb des Berberischen das Umgekehrte vorgegangen. Wenn die Vorkämpfer des Islam auch schon wiesen um den Fremden, waren es nun Christen oder Heiden, den Himmel Mahammed anzusprechen. so nahmen diese das Wort in dem zweiten Sinne den ihr Sprachgebrauch nahe legte. Dass die Berbern ursprünglich ein anderes Wort für Himmel i. w. S. besessen haben als das heute übliche, bezeugt das Kanurische. Es befestigte sich aber dann *جَنَّة* auch in dem religiösen Sinne; es wurde also gleichsam zweimal ins Berb. aufgenommen. Dieser Verschiedenheit der Bedeutung entspricht die Verschiedenheit der Form, die aber im allgemeinen keine sehr starke ist. Mit der frühoren Entlohnung verbindet sich der berb. Artikel; so heisst z. B. im Šawi und zu Ghodamas der Himmel *ad-janna*, das Paradies *id-janna*, aber auf Djerlm diesen *idjanni* (Jel '80, I, 299). Während hier *j* auch für das erste Wort mit dem jüngeren Laut auftritt, bleibt es anderswo als Guttur, z. B. zuw. *igmini*; wiederum steht im Tanreg neben *id-janna* Himmel als lautlich vorgeschrittenere Form *id-jannet* Paradies (A|2|42). Im wesentlichen deckt sich dieses *igmini* usw. begrifflich mit dem arab. *عِلْمَا*. Dass beide auch auf den christlichen Himmel bezogen werden, ist weniger bemerkenswert als dass sie gern als Ausdruck für eine besondere Himmelserscheinung dienen. Von einem starken Regenguss heisst es arab. *طاح السحاب على الارض* der Himmel fiel auf die Erde (BRUNNEN), und wörtlich ebenso



kal. *iyli d igenni* *gef* *Imur* (z. B. BRUNNEN *Conte de l kab.* S. 83). In der Bed. Regen neben der: Himmel wird bezeugt nur *ngenna*, *adgenna*, *azenna* (C. KAOVI; MASQ.; MOR. u. K.) h. *badima azenna* (JA '87, II, 424), aber auch wie wir *ngena*: tuar. *amian en azenna*, laut, gar. *amian azenna* Wasser des Himmels (JA '83, I, 340; '87, II, 424); und in der Demiaktivform: *mazab. tatennut*<sup>1</sup>, *tadgen-nuit*, *ticennit* (BASSER *Zenatia* I, 83; *Dial. berb.* S. 86) neben *azenna* 'Himmel' (JA '85, I, 157); das gleichbed. h. *menceer ennau*<sup>2</sup>, *ni-haliss Deannu* (JA '85, I, 186) ähnlich nur zufällig, es kommt von arab. *عنن* *enna* der Regen (dessen — im Sinne von: es regnet — sich auch die letztere Mundart bedient). Ferner bedeuten Luft (neben Himmel): *tunc. ugenna* (C. KAOVI), *mar-maz. isenna*, *äth. igenna* (C. KAOVI), *tarul. iginut* (BASSER), und so besonders in der weibl. (derom.) Form: *tuat, gar. tizenou* (JA '87, II, 400; aber Himmel: *azenna*), *mazab. tatennit* (BASSER *Zenatia* I, 37). Dem tuar. *ugenna*, *adgenna*, *azenna*, *mazab. tatennit* eignet auch die Bed. Wolke; ebenso wie dem ghesam. *tid,aw*<sup>3</sup>, welches dem Plur. *amaz. tignuy* von *tignut*<sup>4</sup> Himmel (UL.; HER.; BASSER *Logman* S. 305) entspricht. Man bemerke endlich die unverhulden Ausdrücke *tuat, gar. tizenna* (JA '87, II, 415), *ris. gnezenna* (BASSER *Logman* S. 305) oben *äth. urigennan* (STRAUS) *empar*, eig. himmelwärts, ganz wie arab. *قلى السماء* (BRAUSSERT). Es gibt nun aber Formen die mit den angeführten gleichbedeutend sind ihnen auch wohl ähnlich sind und deren Zuordnung zu ihnen doch gewisse Bedenken unterliegt. BASSER JA '83, I, 335 setzt neben der *azenna* der SO-Tuarez, der Kel-Wi das *azenna* der SW-Tuarez, der Awelimmiden. Die letztere Form stammt aus BARRI *Reisen* v, 674 (*azichuan*; aus anderer Quelle gibt BASSER JA '87, II, 431 als *awul* Wort für Himmel *adennick*, eig. das Blaue), welcher verschiedene *awul* Formen mit *sch*, also *z* = sonstigem *z* oder *c* verzeichnet, so *atikka* morgen, *atikat* Gazelle, *atidait* Dattelpalme, *iked* Esel, *etigut* Feind, und zu dieser Lautentsprechung (deron auch BASSER *Dial.*

<sup>1</sup> Das *en*, *u*, *y* stammt aus dem Plur. *mazab. tizenou*, *maz. tignuy*, *awul. tizennou*, *sonaga potou*; s. *Beob. Zeit.* I, 297 ff. Den begrifflichen Unterschied der doch im Kwaw. zwischen *genna* und *tignut* bestehen unter, keine ich sieht.



berh S. 32. 37 gedenkt) können wir eigentlich nicht zweifeln, da *isod* auch von Basset selbst aufgenommen worden ist und *asendef*, *asengi* sich in der Md. der Abggar, der NW.-Tuareg finden (Jd '87, n. 116. 450); insbesondere möge man sich an die mundartlichen Wandlungen des alten berb. Stammnamens erinnern: *omaziy*, *amazy*, *amiziy*. Aber wie verhält sich nun zu *aschenna* Himmel das ebenfalls bei BARTH n. n. O. S. 676 gebrauchte *adjima* Regen? Willen wir etwa in diesem besondern Fall die dem Deutschen geläufige ungenauere Umschreibung von 2 erblicken (Basset n. n. O. S. 414 Anm. 2 sagt in der That dass BARTH nicht bloss franz. *clé*, sondern auch franz. *j* mit *ek* wiedergebe), so warnen uns davor wiederum das *asenna* Wolke<sup>1</sup> der St. Monner (Jd '86, 1. 180) und das *asina* womit (neben *asenna*) Huxon's *Diet. fr.-chousia* das franz. *ciel*, la région supérieure<sup>2</sup> übersetzt. Es führt uns dies zur Vermuthung dass neben dem aus dem Arab. stammenden Wort für Himmel ein ähnlich lautendes altberberisches vorhanden war, und sie dürfte bestätigt werden durch zuaw. *asigna*, *asigna* (Olivier; Basset *Loguân* S. 305 unter GN), *asigna* (Pl. *asigna* Huxon, der *asigna* in einer ganz abliegenden Bedeutung kennt), zuwi *asigna* koll., mar.-mar. *asigna* (Pl. *asigna*) Wolke (dann das Verb: zuaw. *asigna* Perf. *asigna* bewölkt sein), die eine Vermischung von *sin-* und *gen-* darstellen scheinen. Wie immer man aber die zuletzt besprochenen Wortformen denken mag, Basset und Strout hätten *asenna*, *asenna* usw. nicht für echtberb. halten dürfen. Man kann doch nicht annehmen dass ihnen das arab. جنة hier nicht gegenwärtig war; freilich hatte es Basset Jd '83. 4. 292f., wo er auch *isenni* Paradies anführt, ausdrücklich ablehnen müssen wenn er an kanner. schammi Gott und *asenna* Jahr erinnern wollte. Und ebenda S. 310 verweist er nur wegen der verschiedenen Bedeutungen von *asenna* zuaw. auf Newmas *Libyan Vocabulary* ('82) S. 187: hier aber heisst es auch: *Arabie Jenu* „garden (of Eden)“, gives the moral sense of Heaven: bei *Asenna*, *Asenna*, seem only to take the physical sense Sky. Yet since in Hausa Heaven is *Alitenna* (damit ist wohl

<sup>1</sup> Sehr merkwürdig ist der Plur. dazu: *asenna*, welcher an das arab. سمنين von *sin* Jahr erinnert.



gemeint *aldjanna*?), evidently for *Eljenna*; I conclude that the Libyan *Ajenna* is an Arabic importation.<sup>1</sup> Schon vorher hatte MAQUERAY in seiner Vergleichung des Zenaga mit dem Sawi und dem Mazabischen ('79) SA S. 27 Anm. 4 gelegentlich des zen. *gannu* Himmel, wobei er au arab. جنون Genien dachte, gesagt: „Il s'écarte très-sensiblement du mot usité chez les autres Berbères, *djennu*, *guenna*, qui d'ailleurs est, lui aussi, un mot arabe ou du moins un mot commun aux deux langues des Parigins.“ Sollte nicht nahe *agfana* Höhe, oben (*agdnna*-ko von oben; RAKUSCH bemerkt nichts dazu) zu *gannat*, *djannat* Paradies in demselben Verhältnis stehen wie die entsprechenden herab. Wörter zueinander?

حسان alt Vollblutpferd, vulgäraryb. das gewöhnliche Wort für Pferd (s. HOSCHER, N. der Säugetiere S. 39, 68), so nach BRACESTER in Tunesien und im Ostan; LACROIX hat es nicht (u. „caballo“), *Hysan* (*hysan*, *hysan*, *hysan*) ist von den Berbern als Plural gefasst und mit *i-hsan*, *i-hsan*, *i-hsan*, *hisan* (nur die Ket-Wi bringen hier die bei ihnen sehr beliebte Endung *-u-in* (s. *Herb. Stück 1*, 262) an: *hisan*; die Zenaga sagen: *hisan* wiedergegeben worden; daraus dann der Sing. gewonnen: *u-is*, *u-is*, *i-is* (*i-is*)! Die beiden arab. Laute die hier das Berb. abgeändert hat, sind *h* und *k*. Beide gehen nicht für echtberb. Beständig des erstern sagt BASSER *Dial. berb.* S. 56; „Le *h*, comme le *k*, n'existe en berbère que dans les mots étrangers, ou comme affaiblissement d'une autre gutturale.“ Auf *h* des Arab. scheint im Berb. zuweilen geschwunden zu sein; doch sind die Belege welche NAWMAN und ANDREWS dafür geben, zum größten Teil nicht annehmbar.<sup>2</sup> Sicher ist nur die Gleichung berb. *il(ajf* Wildschwein = arab. حلوغ. BASSER: *Notes sur la Chénoua*; J.A. '96, 384 f. Anm. 24 sagt von

<sup>1</sup> Wirklich im Plural ist ein herb. Tiername ins Arab. übergegangen: *iferr* (*iferr*, *iferr* = *zenaga* eines Puma) (s. BASSER *Loggia* II, 240), wofür zwei Metathesen der Konsonanten vorliegen: 212, 182) Schilfkühe; allerdings auch mitt.-arab. *qferr*, *qferr*, also allg. neugr.-arab. (auch malt.) *fikow* (Pl. *fokaw*), aus dem Pl. *afjafadu* — herb. Pl. *fikow* entwickelt. Wiederrum berb.: *wargla fikow*, *enaw tofikaw*.

<sup>2</sup> Der Schwund von *h* in *enaw. uen. c'hef* nehmen | arab. حطف ist noch auf nicht unwahrscheinlich. BASSER *Loggia* betrachtet *astaw* als echtberb. (S. 276), während er auf *tetaw* *h-man. h'hef* beruht (S. 346).



arstorum; C'est sans doute de ce mot que vient l'arabe algérien حلوף.  
 Aber dieses Wort ist nicht bloss maghrebiisch, es ist auch in Ägypten  
 und Syrien bekannt und kann somit nicht aus dem Berb. entlehnt  
 sein; entweder sind beide Wörter unverwandt oder das berb. -- und  
 das ist mir das Wahrscheinlichere -- stammt aus dem Arab. Übrigens  
 hat sich das *h* von حمان in ein paar berb. Formen erhalten, wenn  
 auch nicht als *h*. Das Sawi hat nach Hrovax *ies* Pl. *ixan* (Votr.  
 S. V. heisst es: *g* tient le million entre *g* et *h*); Masmara *Le Chaouia*  
*de l'Aurès* S. 1 schreibt: *is* Pl. *ixan* (das *x* drückt das *h* doux' aus,  
 welches ebenso laute wie das *ch* im deutschen *welcher* -- vgl. *Berb.*  
*Stud.* 1, 245 Anm.). *is* steht nicht wie Masmara glaubt, für \**ixn*, son-  
 dern für \**i-his*; nur im Plur. ist der Stammvokal geschwunden. Eine  
 rifische Md. ersetzt dieses *h* durch *i*; *ixan* (Basset *Rif* S. 106).  
 Was das *γ* anlangt, so sagt Basset *Dial. berb.* S. 30: „Le *γ* (ج) est  
 excessivement rare en berbère où il ne paraît pas avoir existé à l'ori-  
 gine.“ Indessen wenn eine Sprache von Haus aus *f* und *q* besitzt,  
 so ist es nicht allzu wahrscheinlich dass ihr einmal \* und *g* gefehlt  
 haben, und man ist sogar geneigt das Vorhandensein des letztern in  
 einigen maghr.-arab. Mdd. auf den Einfluss des Berb. zurückzuführen  
 (s. Nancay *La d. arabe de Tlemcen* S. 15). Jedenfalls lässt sich diese  
 Frage nicht ohne Beihilfe des Ägyptischen und Kuschitischen ent-  
 scheiden. Für unsern Fall wird es aber genügen auf die nicht  
 allzuwenig Beispiele von berb. \* | arab. + hinzuweisen, wie silb. *ahars*  
 Ring | خمرى *amar* Thau | المصنعة *asinfia* Kaffeebrett | الصنيعة  
 Ist meine Erklärung richtig, so gehen die Berbern desjenigen Wortes  
 verlustig das man ihnen als ursprüngliches für Pferd zuerkannt hatte:  
*ais*. Denn 'ayd(iu) kommt aus dem Arab. (s. oben S. 366); *wyedui*  
 Füllen ebenso (s. oben S. 366); *teguaret* Stute aus dem Lat. (s. *Berb.*  
*Stud.* 23). Der Plur. zu dem letzten Wort: *tyuklin*, sowie *tyallid*  
 Maultier, welche Basset *Id.* '85, 1, 172 zusammen mit *ayin* Esel  
 von einem Stamme *yl* mit der Bed. von Reittier überhaupt ableiten  
 möchte, schliessen sich mir zufolge an arab. خيل (kall.) Pferde an.  
 Beispiele für den innersprachlichen Wechsel zwischen *h* und *γ* gibt  
 Basset *Dial. berb.* S. 45. 51 (denen hinzuzufügen jeweils Erniedrigung |



خصايرى *Bassar Loqmîn* S. 246) und -*il-* würde, was ich augenblicklich nicht belegen kann, zu *-il-* geworden sein. Rif. *narzîn* (JA '88, I, 299) und *mar-tar*, sonstiger Pferd haben wenigstens einen entschieden arab. Anstrich. Eher könnte man *mar. (italon) (ibad)ait* Stute für altherb. halten, jedoch schwerlich in dieser Bedeutung; nach *Bassar JA '87, I, 449* gilt *mar. (ahaggar) abegay*, v. *libegayl* von einem schlechten Pferd, und er stellt es mit Recht zu dem *abaggi, abaggi* das in den verschiedenen *mar. Mdd* den Schakal bezeichnet; er hätte dazu noch vergleichen sollen *mar. (awel) (ibegge)* Pferd von geringerer Güte bei *Barni Reisen* v. 684 (oben S. 680; *abeg Pl. abaggîn* Schakal). Diese sprachlichen Tatsachen sind keine Beweise gegen das Alter der libyschen Pferderasse, sondern nur für das Alter der arabischen Pferdezucht.

قول Pl. *qâl* Wort, Rede. Dieser Pl. hat meines Erachtens den gleichbed. hoch. Sing. *ayal*, das sonst für oehherb. gilt, ergeben, eben sowie die gleichbed. *dinka gel* (Pl. *gîl*; dazu das Verb *aygel* 'Dialekt, eig. in einer fremden Sprache reden' *Μιττομακτανα*), *baran gel* oder *gel* (+ *ai* machen ( *gel-ai* sprechen), *kuwana aîra* (oder dies vom weiblichen Sing. arab. *qayla?*). Von *ayal* ist abgeleitet *aygal* (*sayal*, *aygl*) sprechen, singen, rufen (s. *Strenus Hdb.* § 113 S. 70). Daneben steht *ayel* (*tal*); wie verhält sich diese Form zu *janar*? Es gibt Mundarten die sich nur der einen oder der andern bedienen — diese Verallgemeinerung ist etwas Sekundäres; und es gibt Mundarten in denen *aygal* die Gewohnheits- oder wie *Struman* sagt, Habitativform zu *ayel* ist — das ist das Ursprüngliche. Also z. B. *zuaw. ayel* (Pers. *isayel*), *hab. sayal*, gegenüber von *alh. sayal*, *hab. saygal* und *zawi ayel*, *hab. (auch) tayel*. Die verschiedene Vokalisierung beruht auf einer festen Regel; vgl. *zuaw. rifeg* fliegen lassen, *siwes* beschmutzen, *zizal* laufen lassen usw.: *aufag, amaw, zazal* gewohnheitsmäßig fl. l., b., l. l. usw. Die 'Grundform' wird dargestellt durch *afeg* fliegen, *amaw* schmutzig sein, *azal* laufen usw. Dem Schema gemäß wäre *aygal* eine doppelt abgeleitete Form, in der wirklichen Sprachentwicklung ist es, wenn auch nicht die Grundform schlechtweg, so doch die verbale (denn wenn *ayal* Verb wäre, so müßte *aygal* la-



deuten: sprechen lassen). Diese Feststellung ist nicht unwichtig, denn es handelt sich nicht um ein einmaliges Vorkommen. Wenn in einer Sprache ein neues wandelbares Wort auftaucht, vor allem wenn ein solches aus einer andern Sprache übernommen wird, so geschieht das in einer bestimmten Form, aber nicht notwendigerweise in derjenigen welche in dem Bilde zuhörst steht in dem unsere grammatischen Vorstellungen gefestigt sind. Das Sachliche macht sich auch hier geltend. So können die Ausdrücke für Dinge die meistens zu mehreren auftreten, im Plural auftritt werden, so die für Tätigkeiten die meistens in der Wiederholung auftreten, in der Gewohnheitsform. An das oben besprochene Wort schließt sich demnach das folgende innerlich an.

قر span. *qarā*, ag. *qārā*, maghr. *qar* er hat gelesen ergibt im Berb, die Gewohnheitsform, und zwar liegt in den einen Mundarten die ältere Aussprache, in den andern die jüngere zugrunde: zuaw. *qar*, silb. *qrā*. Daraus hat man die „Grundform“ *yer* gewonnen, nach dem Verhältnis der 3. Nasalsuffixen Form zur Grundform (Verdopplung des ersten Konsonanten, wobei *yy* zu *y* wird, und Verwandlung des *e* der letzten oder einzigen Silbe in *a*), z. B. zuaw. *eggar* von *gar* werfen, *qar* von *yer* aushöhlen (den Boden). Da das arab. Wort auch harsagen, anrichten u. d. bedeutet, so dient zuaw. *qar* als Gewohnheitsform noch zu *inā* sagen, nennen; im Silb. bedeutet auch die Grundform *qrā*, *yar* rasen wie lesen. Hassert und Stamm haben dieses Verb für neithorb. gehalten; doch finde ich eben noch dass in dem von Hassert herausgegebenen Nachlass MORTENSENS i. *Gramm. et dict. fr.-louareg* (188) S. 103 zu *uyer* lesen der arabische Ursprung bemerkt wird.<sup>1</sup>

Es gibt schließlich eine Gruppe arabischer Lehnwörter des Berthorischen welche ganz abgesehen von ihren Bedeutungen durch

<sup>1</sup> Ich erwähne bei dieser Gelegenheit dass Hassert auch bei silb. *yālg*, zu ergänzen die arab. Bezeichnung vorschweigt, welche Rumpfs *Loguin* 2. 358 f., auch die silb. *ūla*, angibt. Hierher hätte vielleicht auch *kah* silb. gehört, das ebenda S. 307 unter den neithorb. Wörtern steht, wenn man auf (Maw), *yur* (Mor.), silb. *urā*; doch ist Urverwandtschaft fast wahrscheinlicher.



ihr bloßes Vorhandensein ein wichtiges geschichtliches Zeugnis bilden. Genaue gesagt, durch ihr Vorhandensein auf einem gewissen Gebiet, nämlich den kanarischen Inseln, deren alte Bewohner, die Guanchen eine nun seit Jahrhunderten erloschene berberische Mundart (wiederum mit örtlichen Verschiedenheiten) redeten. Was uns die europäischen Entdecker und Forscher über die Kultur dieser Guanchen berichten, zeigt sie uns von arabischem, aber auch von christlichem Einflusse unberührt, sodass sie sich von ihren festländischen Verwandten vor deren Islamisierung und Christianisierung abgetrennt haben müssen. Dass also arabische Seefahrer mehrfach die Inseln berührt haben, ist an sich wahrscheinlich und wird durch gewisse Mittheilungen der Geschichtsschreiber bestätigt. Schon vor der bekannten Entdeckungszeit der *Mayrarin* (der Gethuachten), welche zu Anfang des 12. Jhrh. von Lissabon aus aufbrach, hatte *Ibn Isak-ibn-Kutima* [*Quito*] aus Cordoba (10. Jhrh.) ein Ben Faruk eine solche mit 180 Mann unternommen; er traf auf den Kanarion Landeluto, die mit den Einwohnern in gutem Einvernehmen lebten (*Beauxmors Antiquités canariennes* 1879 S. 31 f.). Aus dieser Nachricht dürfen aber keine sehr gewichtigen Schlüsse gezogen werden, und ebensowenig lässt sich, wenn man auf Grund des Typus und der Sitten der alten oder der neuen Kanariar, sowie der Schädelknoche eine Zusammengesetztheit dieser Bevölkerung mit Recht angenommen hat, die Größe des etwaigen arabischen Anteils mit einiger Wahrscheinlichkeit bestimmen. Indessen enthält das Kanarische unverkennbar arabische Wörter, d. h. solche die nicht bloss semitisch sind, sondern kaum aus einer andern semitischen Quelle geflossen sein können, und daraus ergibt sich dass noch nach dem 7. Jhrh. irgendwelche Verbindung zwischen dem Festland und den Inseln stattgefunden hat. Vielleicht — die Beschaffenheit der von mir zu besprechenden Wörter führt mich darauf — kamen nicht Araber selbst herüber, sondern mehr oder weniger arabisierte Berbern und zwar auf der Flucht. Schon in dem grossen Werke welches *Beauxmors* in Gemeinschaft mit *BAHREN-WEISS* herausgab: *Histoire naturelle des Iles Canaries* und zwar im 1. Teil des 1. Bdcs. (1842), weist er auf die arabischen Bestandteile im Kanarischen hin;



freilich enthält die S. 225 gegebene Liste ganz Unmögliches, wenn nicht Unmögliches. Von den Personen und Ortsnamen tragen allerdings viele ganz arabisches Gepräge (s. oben S. 228); in den beiden Klassen ist ein anlautendes *ken-* erstaunlich oft vertreten. Es schwebt mir auch vor dass ich irgendwo auf die Form *Bafowet* gestossen bin. Auf wunderliche Gedanken könnte *alcora*, *acora* Gott bringen wenn so richtig geschrieben ist; wir finden aber in diesem Sinne auch *achurru* und *achurrahru*, sowie mit der Bed. Mensch: *coran*. Solche Varianten in Form und Bedeutung sind es die uns die wissenschaftliche Verwertung des verhältnismässig reichen von Brattinlor zusammengetragenen Wortschatzes erschweren; ein Prodrum der die Zuverlässigkeit der mannigfachen Überlieferung gründlich untersuchte, wäre vonnöten, ist aber nicht zu erhoffen. Brattinlor hat zwar im allgemeinen viel Fleiss und Sorgfalt aufgewandt; aber er ist doch in manche Versehen verfallen und hat sich manche Freiheiten erlaubt. Es ist nun auch keineswegs meine Absicht alles vielleicht oder wahrscheinlich Arabische im Kanarischen aufzuspüren und zu behandeln, ich beschränke mich vielmehr auf zwei Wörter die auch dem festländischen Berberisch eigen sind und von denen wenigstens das eine ein besonderes Interesse einflusst, daher eine etwas ausführliche Besprechung erfahren wird.

Grüne Feigen hiessen auf Canaria, nach Vixra, *arabormaze*, nach Gatakos, *achormaze* oder *-ze* (Bratt. S. 186. 218). Der Schotte G. Glas hat darin treffend das silb. *arabormaze* erkannt. Echtheit, ist diesem aber nicht, sondern geht zurück auf arab. *كرم* *karm*, *karma* Weinstock, welches im Maghr. auf den im Stamm und Blatt nicht unähnlichen und jedenfalls kulturell verwandten Feigenstock übertragen worden ist. Dass das semitische Wort ursprünglich eine allgemeine Bedeutung gehabt hat (hebr. *כרם* Garten und Weingarten, syr. *ܟܪܡܐ* Weingarten und Weinstock, ag. *kirm*, spät *kirmz*, kopt. *gōm* Garten Ezeras Äg. Gloss. S. 186; vgl. Hasek. *Motak Sem. n. Indog. t. 167*), kommt wohl für das maghr.-arab. Wort nicht in Betracht. Der eigentliche arab. Ausdruck für den Feigenstock ist *شجرة تين* (*تين* koll. Feigen); beide Ausdrücke im Sinne des letztern



verknüpft finden sich JA '43, II, 220 Z. 61 (alg. كرم قيس; wo der erstere gleichsam das Genus bezeichnet wie unser *Rébe* (vgl. كرمه dortige Rebe — *anilax napca* Dozy). Von diesem *karm* ist nun abgeleitet das maghr.-arab. *karmās* koll., *karmūn* ind. Feige, insbes. trockene (frische Feige كرموس حضري RACASSINE). Wenn Dozy dies Wort als verb. bezeichnet, so kann sich das nur auf das Suffix beziehen, das aber im Verb. nicht ohne weiteres erkennbar ist. Das Verb. besitzt ein dominatives -š, welches sich zunächst in den weiblichen und dominativen Substantivformen (š) — (š) einstellt, also die Verkleinerung entschieden zur Ausdruck bringt (vgl. БЕКАССКАЯ *Cours de l. kab.* S. 221 f.; BAZERT *Man. de l. kab.* S. 58 f.; *Dial. berb.* S. 85 f.; DESTAINO l. 178); so:

šawi šimmi-š (RUVEN), šammi-š (MNAHMA S. 9) Mädchen, von šim  
šaw, šawimmi-š (H.), šamimmi-š (O.) Puppe, von šammi  
dass.

šaw, šabri-š (H.) Strecken, nolen šabri-š.

Nach Konsonanten tritt -š ein, auch sonst zuweilen:

šaw, šafaf-š (šif šafaf-š) kleiner Finger, von šafaf

b.-iznaou šafšafim-š (DESTAINO = š - šaf šafšafim-š)

Knöcheln, zu šaw, šafšafim usw. dass.

b.-iznaou šafšafim-š Eidechse; s. oben S. 359

b.-iznaou šaf-šaf Hagel (DESTAINO), von šaf-šaf

šaw, šaf-šaf Hagelkorn (BAZERT), von šaf-šaf Hagel.

Das š nimmt auch die Stelle des auslautenden Konsonanten ein, besonders wenn dieser ein Nasal ist, so:

šaw, šammi-š kl. Tümpel (BEKASSKA), von šammi

šaw šammi-š Mädchen (ebd.), šammi-š Mädchen,  
Mund, von šammi Schmauel

šaw, šilli-š Lenz (O.), šilli-š Nisse, Ungeziefer (H.) zu

šawi šilli, šaw, šilli Lenz.

Ein sicheres Beispiel für ein solches š nach u ist mir nicht gegenwärtig; geht etwa šaw, šafšaf, šafšaf gespaltenes Rohr (oder Rohr) um die Kaktusfeigen zu pflücken auf šafšaf großer abgeschnittener Baumzweig zurück? Es hat sich nun aus einem arspr.



-at ein -at als eigene Endung entwickelt: das hängt mit dem Eindringen des plural. *a* in den Sing., besonders der Feminina zusammen, von dem ich *Berb. Stud.* I, 267 ff. gehandelt habe (die Singularform auf *a* allein scheint schon manchmal diminutive Bedeutung zu haben). So finden wir denn:

zuaw. *tabaq-nat* Soldatenschlüssel<sup>1</sup>, von *tabaqit* Schlüssel (s. oben S. 357)

zuaw. *tatit-ut* Äuglein, von *tī*

zuaw. *tigh-nat* und *aqb-nat*, h.-sans *ḡaqb-nat* (DOSTAHO I, 302)

Krug, Topf, von arab. *qubb* | span. *endo* Eimer?

Dieses *a* und insbesondere -at begegnet uns also auch in männlichen Formen (*aqamnat*, *aqbat*) und so in den Kasusformen *'Amarat*, *Hamdat* (= arab. *'Amaru*, *Hamdan*), von *'Amar*, *Hamad* Eigentlich, fast als männl. Geschlechtszeichen in rif. *aharnat* Sohn zu *aharnat* Tochter, von arab. *ḥarṣa* (J. I. '88, I, 295). Meistens vermag ich aber dann das Stammwort nicht nachzuweisen, und nur die Bedeutung des ganzen Wortes bezeugt mir die des Suffixes, so zuaw. *ab'asi* (sawi *ab'ut*) kleiner Wurm, Insekt, *abelakkuat* kl. kriechendes Insekt (h.-moncer *ḡubelakuat* Mücke Bassor *Loqmān* S. 400), *awellat* kl. Stein (vgl. mar. *abelat* Stein), *aherlat* kl. Tier, kl. Hund?, *abzusi* kl. Sperling<sup>2</sup> (*tiziut*, sawi *zusi* Sperling) usw. Zuaw. *'uqat* Glasperle ist ungebildet aus gleichbed. (koll.) *'uqit* (maghr. arab. *عقيق*). Auch das -at von ill. *adēmāt* Ohringe, von *adēm* Gesicht (Brennan *Hdb.* § 58, 2) halte ich ebenso für diminutiv wie das von ill. *qumāt* (gew. koll. *qumit*) Wanze, worin ich ein *\*cumit* für *cumica* wiederfinden möchte. Ich kenne im Berb. kein -V<sup>3</sup> das sich, etwa wunderbarlich, mit diesem -V<sup>3</sup> völlig deckte. Aber jener Wortausgang begegnet uns so häufig dass er wohl zum grossen Teil auch als Ableitungssuffix aufgefasst werden muss (ich habe hier vorausgewarnt das Kabylische im Auge). Seine Bedeutung oder Bedeutungen

<sup>1</sup> Dieser Bedeutung nach ist das Wort freilich ein Augmentativ.

<sup>2</sup> Im Arab. übergegangen: *برجيش* *Barjishand* (Larrea), von Hund, Mensch, Hahn; *نورجيش*, *unodet*, nicht okullert (Bassor).

<sup>3</sup> Im von Arab. übergegangen: *برزوشى* *Sperring* (Bassor).



vermag ich nicht festzustellen, besonders da stat nie das Stammwort ersichtlich ist; hier auf da scheint ebenfalls diminutive vorzuliegen, etwa in *tušiniš* (s. oben S. 353) und in zuw. *ihiq* 'Uhrfeige' neben gleichbed. *ihya?* (zum obigen *uwiš* 'kleiner Stein' vgl. zuw. *abures* 'dass. ~ aburur' 'Maultierkübel'). Vielleicht aber ist -*a* eine funktionelle Abänderung von -*i*: die Denotation wäre durch die Verbreiterung des Zischlautes ausgedrückt (wie im B.-k. durch *ch* = *š* für *z* = *s* an jeder Stelle des Wortes). Manchmal sind die Wörter auf -*e* Adjektive oder vertreten adjektivische Grundbedeutung, z. B. zuw. *ayama* 'Dickschnabel', von *ayama* 'Schnabel' (*ayarra* 'dass. von *ahar* 'Fuss?'). Dasselbe aber gilt, und in noch weiterer Umfang, von denen auf -*š*; man bemerke auch zuw. *abergaš*<sup>1</sup>, *aberguqat*, *aberguš*, *aberguqet* 'geflocht', 'gesprenkelt' neben *aberguq* 'Pflaumen', *abargai*, *abergumai* 'kleine, fast rote Feigensart' (hier ist das *paacac* auf die Feige übertragen worden, wie ja auch arab. *ياقوت* 'frühreif' für die Frühfeige gesagt wird). Doch erfordert alles das eine gründliche Untersuchung, die sich auch auf die nichtkab. Mdd. zu erstrecken hat. Ich begnüge mich darauf hinzuweisen, dass auf -*Va* nicht wenige Namen von Pflanzen und Tieren endigen; als Beispiele für *u* nenne ich zuw. *aditras*, *šawi širus*, maghr.-arab. *طاروس* 'Jagdhund'; *šawi 'atrus*, maghr.-arab. *تروسی* 'atrus 'Struww. Tim. Gr. § 79<sup>2</sup>) 'Ziegenbock'; *šawi amir* 'dass.: warzenia' 'nalus' 'dass. (Hassert *Zenatio* II, 80; vgl. *šawi zalay*, *šidwestoran. azalay* 'dass. Hassert *Id* '85, II, 331). Nun gibt es im B.-k. und maghr. Arab. eine Reihe von 'Tiernamen auf -*a* die aus dem Lat. entlehnt sind:

<sup>1</sup> *Atus* aus diesem *abergaš* ist im Zuw. ein Verb ausförmiggebildet worden: *bergai* 'gesprenkelt sein', wird mit Anlehnung an *beret* von den Mätlern gemeinhin *beret* *beret* punktiert, gesprenkelt (auch maghr.-arab. *بريش*). Klein Wechsel zwischen *ber* und *berš* findet auch bei Wörtern anderer Herk. statt: zuw. *berguqet* 'Art Kuckuk' (vgl. *abekai* 'Hohl'), auch maghr.-arab. *برقوقسى* = *šawi abekai* 'Kuckuk' und maghr.-arab. *برقوقسى* 'Art Kuckuk'.

<sup>2</sup> Das hier angeführte *qalš* 'Eichornienkumpen' dürfte sich zu *tygend* ein romanisches Wort, wie ital. *edecola*, lat. *edocib* o. ä. anschliessen. Dasselbe ist mit *šahš* 'Schwanz': das dazu gehörige Verb *šehiš* (Bourassier schreibt *شس*) eignet auch dem B.-k. Arab.



*otinus* | äth. *anūs* (Quenstedt *Ztschr. f. Ethn.* '89, 200; *Stamm*  
*ZDMG* '94, 303), rif. *anus*, w. *Samus* & *Sambomadia* S. 109  
 Eselen

*carabus* | mn.-arab. *qābrā* (= mult. *qabra*) Krabbe (*Stamm*  
*Tim. Gr.* § 79); vgl. zwaw. *šīraqat* Krabbe

*cattus* | maghr.-arab. *qaffās* (neben *qaff*), w. *qaffān* (*Simonez*  
 S. 216), ghedam *ageffus*, ää.-nef. *qaffus*, dšerid, dšeris *jaſus*  
 (Bauer 2. *Orient.-Kongr.*) Katz

*pullus* | maghr.-arab. *fullās*, w. *fullās* Hahn (*Simonez* S. 223 f.),  
 äth. mar.-mn. *afullus* Hahn, *tafullat* Henne (*Stamm*;  
 U. Kaut), sawi *fullat* (Pl. *ifullaan*) Hühnchen

*turdus* | maghr.-arab. *dordūs* Ankel (*Simonez* S. 179).

Darf ich hinzufügen:

\* *perdix* (vgl. span. *pardigán*) | maghr.-arab. *ʿfokān* junges  
 Rebhuhn<sup>1</sup>

Meine Vermutung, ich darf nicht zagen Ansicht, inbetreff dieser  
 Wortformen ist folgende. Das östliche Arabisch hat in nicht wenigen  
 griechischen Lehnwörtern das Nominativzeichen -s gewahrt, und  
 zwar hat dieses dann meistens u vor sich (z. B. *abūā*, auch berb. |  
*ḫḫawā*), so auch in *qarābā* | *qarāfā*. Unter denjenigen Wörtern des  
 äg. Arab. welche nach Vossius *ZDMG* '97, 311 ff. aus dem Lat.  
 stammen, befinden sich nur drei auf -us (-as), und sie sind abgesehen  
 von gewissen Resten, denen die Gleichungen selbst unterliegen,  
 erst durch das Griechische vermittelt worden. Für diejenigen lat.  
 Lehnwörter im westlichen Arab. welche nicht etwa aus dem öst-  
 lichen eingeführt worden sind, sondern sich dort erst seit dem 7. Jahrh.  
 eingeführt haben, ist diese Erklärung unzulässig. Das Lat. konnte  
 kaum noch ein vollständiges -s des Nom. Sg. liefern und dieses wäre  
 auch wie das plur. -s des Romanischen in der späteren Literatur, zu -ā  
 geworden. So werden dann jene Wörter auf -us ins Arab. aus dem  
 Berb. gekommen sein und diesss in Jahrhunderte früher aus dem

<sup>1</sup> Dafür stehen zwei *afewāda*, welches aber nach U. Kaut im mar. Mn. Hahn  
 bedeutet (so auch im äthmaghr. Arab. *ḫḫawā* Hahn nach Reuter *mn. fawād* Hahn-  
 schen nach *Stamm Tim. Gr.* § 80).



lebendigen Latein geschöpft haben, sie an einheimische Wörter gleichen Ausgangs angliedernd. Auch lat. *Plantaginum* mit erhaltenem *-us* fallen im Berb. nicht gänzlich; so haben wir:

*piruz* (zunw. *šifrest*, *šawf*, *mar-maz*, *ših*, *tofrast* (C. Kaut),  
dz.-nuf. *faris* Birne.

Alles das führt mich nur dazu in arab. *karmūs* ein altberb. *-us* anzunehmen. Doch ist damit die Geschichte des Wortes noch nicht beendet. Eine der ersten Pflanzen welche die Spanier aus Südamerika nach dem alten Kontinent hüberbrachten, wo sie sich rasch am Mittelmeer ausbreitete, nämlich die *Opuntia ficus indica* Mill., Stachel-, Kaktusfeige, indische Feige, apaische Feige, *figue de Barbarie* ist von den Arabern Christenfeige genannt worden: (kollekt. *en-m-nagara* und in Nordwestafrika *karmūs en-nagira* (s. Löw *Arab. Pflanzenn.* S. 436). Das letztere findet sich auch bei den Berbern und ist von Houton und C. Kaut gebucht: *karmus* (*kermus*) *en-nagara*; übersetzt lautet es südwestarab. *fuzet u tennin* (Jd '85, n. 344), harawa *šazard irumia* (Bassey *Zenatin* n. 20). Wenn die Frucht warren. *šarummaš* (u. a. O.) heisst, so wird darin ein durch arumf. christlich ungebildetes *karmus* an sehen sein. Aber *karmus* (*kermus*) allein genügt im Kab. zur Bezeichnung der Stachelfeige; *akermus* hat Newmann *Kab. Voc.* S. 47. Für die eigentliche Feige schlechtweg kommt es in der Regel nicht vor, wohl aber bei einer besondern Beschaffenheit derselben. Unter grünen Feigen (so wird ja das kanar. Wort übersetzt) können auch die noch grünen vorstehen werden, die zur Zeit der Reife eine andere Farbe haben; das ar. *karmus* von *šūan* (ar. ist wohl soviel wie der arab. Artikel al-) heissen uns nämlich wieder im ših. *akarmis* (Pl. *akarmas* C. Kaut) unreife Feige. Daran reihen sich nun an, indem schliesslich die Unreife oder Unfrische als wesentliches Kennzeichen gilt und Übertragung auf andere Früchte stattfindet:

zunw. *akurbuz*, zunw. (Ow.) *mar-maz*; *agurbiz* schlechte Feige  
zunw. *akurbai* unreif verlorbene Feigen

tuat. *gurun akahbi*, *akahbi* (*akendaf*) Feige (Jd '87, n.



man. *akarkut* schluchte, unreife Feige (Or.), *aqerquš* unreife Feige (Hu.)

dZ.-nol. *fargut* abgefallene, grüne Feige

zuw. *akeršut* vor der Reife abgefallene Feigen (das Wort bedeutet anderswo Baumstamm)

Sily. *aharunt* unreife Datteln (Stumpff *Hdt.*, § 58, 3: zweifelsohne auf  $\gamma\sqrt{\epsilon\tau\alpha}$  zurückzuführen!).

Das erinnert, ohne dass ein wirklicher Zusammenhang bestünde, an die harkische Reihe *garkit*, *karkut*, usw. Krühenbaum (*Dark.* u. *Hom.* S. 33).

Ein zweites arab. Lehnwort im Kanarischen ist *azamotat* geknetete Gerste, nach GALIZZO auf Lanzarote gebraucht (BARTO. S. 186) = zuw. *šizmitš* Mehl dessen Korn vor dem Mahlen geröstet worden ist (Or.), mar. (segu) *tezmitš* Brot (BASSER *Dial. berb.* S. 8), h.-zuw. *tagamut* Destado I, 278 Z. 8 v. o. (eine nicht näher beschriebene Speise, die auch im franz. Text als *tagamut* angegeben ist). Es kommt ebenso wie *sizmit*, *sizmit*, mar. mar. Sily. *szemid* (C. KAPPI) Weizenmehl, feinstes Mehl von arab. *سمنيد سمنيد* dass. (ag.-arab. *š*, *šimš*, *š* auch Art Kuchen), welches Vorname ZIMM '97, 298 als Lehnwort aus dem Griech. ) *σπιδομας* auführt; doch scheint BASSER sowie das lat. *simila*, selbst ein Lehnwort zu sein. Aus dem Ägyptischen, wegen kopt. *simitš*? Doch könnte dies wie pers. *simid* aus dem Arab. stammen. Bemerkenswert ist *š* für *s* in den ganz eingebürgerten Formen (vgl. MARCUM *MSLP* 14, 112).

Ich lasse die Erörterung über ein drittes kanarisches Wort folgen, bei dem für mich wenigstens der Gedanke an Herkunft aus dem Arabischen ausgeschlossen ist; doch ragt das Arabische in die wirklichen oder scheinbaren Zusammenhänge des Wortes hinein und deren Enttarnung kann vielleicht gerade von diesem Punkte aus wirksam gefördert werden. Auf Teneriffa hieß der Schuh, nach VALLA. *ševon* (BARTO. S. 186). Das *š* ist hier wohl nicht *š* (so BASSER *Dial. berb.* S. 27. 60. 85), sondern *h* auszusprechen, welches sonst *ch* geschrieben wird; wir haben in ihm den weiblichen Artikel zu erkennen, der im Kanarischen allerdings meistens als *t* erscheint.



Aber *tj-arko* = *werco* wird gestützt durch das ebenfalls *tenur. rha-*  
*mato* Frau (nach GALLIGO, BERTH. S. 185) = *zuw. tinnuffat* usw.;  
 übrigens kommt die *Id.* von Ghat (*tj-* neben *t* als weibl. Art [s.  
*Jd* '83, I, 217]); schon bei BERTH. S. 222 findet sich zu *werco* das  
 gleichbed. *ghedam. zergest* (aus welcher Quelle?) verglichen, und dann  
 hat BASSAT *Jd* '85, I, 156 (hier umschreibt er noch: *kharko*, der non-  
 aran. Aussprache des *z* gemäß) es einer größeren Zahl barbarischer  
 Wortformen angereiht. Ich stelle zunächst, mit Bezeichnung der neueren  
 Hilfsmittel, die auf *-as* (worin wir ein den oben besprochenen Suffixen  
 ähnliches zu sehen haben) zusammen (die allg. Bezeichnung: Fuß-  
 bekleidung, Schuh lasse ich weg):

*zuw. arkas* Stück Leder mit dem sich die Kahlen des Fußes  
 einwickeln (BASSAT), Sandale (Dr.), Schuh französischer  
 Form, Stiefeletto (Holl.); *tarkast* eleganter Schuh (Holl.); *dar-*  
*kast* (BASSAT *Leopold* S. 280)

*zuw. arkas*; HIRVON hat für Ledersandale *aycus* (so C. KAMM  
 mar.-maz. für Sohle), für Spartosandale *tsaili* (ebenso h.-span  
 Pl. *tiaila* DESHAUX I, 332 Z. 1 v. n.)

*h.-monoor arkas*, Dom. *darkest* (BASSAT *Zenatia* II, 20)

*hongio*, d2.-nufusa *arkas*

*h.-hullina arkus* an den Fuß gebundene Sohle (BASSAT *Zenatia*  
 II, 22)

*maxle. tarcast* (abenda); *Jd* '85, I, 156 ist *tarkest* geschrieben  
 südwestarab. *tarkast* (*Jd* '85, I, 150)

*tnat*, garara *tj-arkast* (*Jd* '81, II, 106)

*ghedam. tarkas* Sandale.

Nicht hieran gehören: *Alb. turgest* Sandale (C. KAMM), und *wagla*  
*trifis* Frauenbuckleidung (BASSAT *Zenatia* I, 47), *h.-sans deridatit* & *Prun-*  
*pantoffel* (DESHAUX I, 332 Z. 5; im franz. Text mit *belya* übersetzt)  
 | arab. *أحذية*, Frauensohle. Wohl aber:

*h.-izanneu*, *batwa aharkus* Frauenbuckleidung (Pl. *iharkusa* *Jd* '85,  
 I, 156), *mar.-maz. aharkus* (Pl. *iharkas*) *avate*: maghe.-arab.  
*هركوس* (Pl. *harakes*) *aljungata de esparto* LAMOUR., *avatio*  
 BRAUER. (DOZT hat auch *هركوس*).



Und es lässt sich davon schwer träumen:

mar.-maz. *aburken* (Pl. *iburken*) Schuh (wegen eines arab. برقوقى  
s. Dozy u. برقوقى).

Haben wir hier eine ursprüngliche Form \**hark-* anzusetzen, in welcher einerseits *a* nach dem Labial zu *o* geworden, andererseits *b* abgefallen wäre? Ein solcher Abfall des *b* und zwar gerade vor *a* ist nicht unerblickt. Zwar kann ich hierfür nicht zuaw. *agus* = bougie *abagus* (Huxore) Gürtel anführen, wo ja *b* sich an *g* assimiliert hat (*aggu* = Ovisia), wohl aber zuaw. *arkut* | arab. *haryut* | pers. *baryol* Weisengraupen u. d.<sup>1</sup> Es besteht indessen eine andere Möglichkeit, die der Vermischung von (*h*)*arkus*, *as* mit arab. *holys* Pantoffel. Diese Art der Falschkleidung und der Bindschuh (aus Leder oder aus Spartogras) sind zwar so verschieden wie nur irgend möglich; es haben sich aber doch die Namen beider gemischt; wie käme sonst *holga*, in Südspanien *alforga* zur Red. Paparteschuh? Das alles ist natürlich nur ein Hin- und Hortreten; aber ohne das geht es ja nicht ab, bevor man die richtige Stelle findet. Ich glaube nicht dass Kater mit seinen sehr sorgfältigen Erörterungen über *epau*, *aburea* und *al-pargate* (Ztschr. f. rom. Phil. '03, 41 f.) zu einem abschließenden Ergebnis gelangt ist. Dass wir bask. *aburken* aus dem Baskischen selbst nicht erklären können, mag gleichgültig sein (trotz dem gleichbed. irischen *bray* wird man an eine Entlehnung aus dem Keltischen nicht denken); misslich aber scheint es mir doch dass das in Ägypten und Marokko übliche *holys* (*balys*) im Arab. keinen festen Grund und Boden unter sich hat, sodass nach Voltz's ZDMG '07, 314 an ein bask. Grundwort denken dürfte. Ich beabsichtige an einem andern Orte auf diese Frage zurückzukommen.

<sup>1</sup> Es trägt sich ab nicht etwa wie arab. *sa-*, *ja-*, *fo-* für *hark* zum weibl. Artikel *ta-* (s. oben S. 337), so auch arab. *ha-* zum männlichen Artikel *ya-* (Ztschr. rom. Phil. '03, 41 f.) hat ungedenkt werden können (vgl. Huxore *Hal*, S. 20 und Anm. § 31 § 32). So wäre z. B. *hal*, *as* *hal* *as* *hal* (in andern Mhd. Bsp.) auf arab. *كحل* *kaḥl* + Umlautung zurückzuführen, welche letztere nur im Hebr. ganz gleich lauten würde: *כחל* (berh. *a*, *z*) arab. *ḥ* ist häufig). Dem bei Strassmann § 50, 3 wegen des *as* angeführten *ayyus* Schilfrohr vgl. arab. *قصب*, hebr. *קנב* *qanb*; ferne *mar*, *ayyus* Sandale; *ayy* Schie (Ztschr. f. Rom. Phil. '07, 314); *mar*, *ayyus* Sandale; *ayy* Schie (Ztschr. f. Rom. Phil. '07, 314); *mar*, *ayyus* Sandale; *ayy* Schie (Ztschr. f. Rom. Phil. '07, 314).

Wiener Ztschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XLII, 31.



Unter den arabischen Lehnwörtern des Kanurischen bieten ein besonderes Interesse dar die für 4 und 2 in der jüngeren Zahlwörterliste: *arha* und *cana*, denen in der älteren alteinheimische gegenüber stehen. Ganz jung können diese Entlehnungen nicht sein, sie haben ja Zeit gehabt die Zehner *arbiaga* und *canaaga* zu bilden. Sie werden aber auch nicht in die Zeit der Phönizier hinaufreichen, obwohl Petersmanns *Ztschr. f. Ethn.* 70, 589 zu weit geht wenn er sagt: 'Die Form *cana* macht es so gut wie unmöglich dass diese beiden Wörter etwa aus dem Phönizischen entlehnt wären.' Dass das Libyische überhaupt den Einfluss des Phönizischen oder genauer gesagt, des Punischen erfahren hat, wird nicht zu leugnen sein, aber er muss, allem zufolge was die geschichtliche Überlieferung meldet, weit hinter dem des Arabischen zurückgeblieben sein. Und wenn die heutigen barbarischen Mundarten noch phönizische Elemente enthalten, so sind unsere Augen fast immer zu schwach sie als solche zu erkennen (doch v. die Ann. auf der vorhergehenden Seite). Man hat das pun. *gadīr*, das vor allem durch den berühmten Ortsnamen bezeugt ist, im berb. *agadir* wiedergefunden; es ist das nicht unwahrscheinlich, aber erweisen lässt es sich angesichts des arab. *جدر* nicht. Für die Erklärung des berb. *idim* Blut hat das von Avogadro bezogene pun. *edim* nichts vor dem arab. *د* voraus; übrigens wird Bassat *Nildako-Fachr.* S. 440 f. Recht haben Urverwandtschaft anzunehmen, wenngleich die andern hamitischen Sprachen nicht wie bei *num* (Pl.) = *Wasser* die Zwischenglieder liefern.



## Die §§ 280—282 des Gesetzbuches Hammurabi.

Von

Dr. M. Schorr.

Diese drei Bestimmungen bieten bei tieferer Analyse nicht unerhebliche sprachliche Schwierigkeiten, so sehr sie auf den ersten Blick ganz verständlich erscheinen. Besonders drängen sich bei näherer Betrachtung des § 280 allerlei Fragen auf. Auch hat dieser Paragraph in der sprachlichen wie auch sachlichen Wiedergabe verschiedene Deutungen<sup>1</sup> erfahren, von denen aber keine ganz zu befriedigen vorliegt.

Es gilt nun vor allem ihn nochmals philologisch präzise zu übersetzen:

„Wenn ein Mann in fremdem Lande einen Sklaven oder eine Sklavin eines [anderen] Mannes kauft: wenn, nachdem er<sup>2</sup> heimgekehrt war, der Herr des Sklaven oder der Sklavin seinen Sklaven oder seine Sklavin erkennt;<sup>3</sup> wenn jener Sklave oder jene Sklavin Landeskind<sup>4</sup> ist, erfolgt ohne jedwedes<sup>5</sup> Geld ihre Freilassung.“

<sup>1</sup> Ich verweise hier kurz auf die betreffenden Übersetzungen, resp. die Erklärungen bei Schulz, Müllers, Farnes, Wernke, Harms, endlich Darrmann (Deutsche Literaturzeitung 1904, Nr. 49). Zu Darrmanns Interpretation vgl. Müllers in WZKM xix, S. 372 ff.

<sup>2</sup> nach der Käufer mit dem Sklaven.

<sup>3</sup> (hier besser: kenntlich macht (durch Zeugen etwa, die sein Eigentumsrecht bestätigen).

<sup>4</sup> aus der Botanung.

<sup>5</sup> nach der Botanung. — Es ist wichtig und für das Verständnis der Bestimmung entscheidend, die Bedeutung dieses Ausdruckes sprachlich und juristisch



Die Bestimmung besagt also: Wenn jemand einen babylonischen (inländischen) Sklaven im Auslande kauft und bei der Rückkehr ins Inland dieser Sklave von jemand als sein Eigentum erkannt und reklamiert<sup>1</sup> wird, dann ist der Sklave kraft des Gesetzes frei.

Der § 281<sup>2</sup> schließt sich an den vorigen an und normiert: Wenn jener im Auslande erworbene Sklave ein Ausländer ist, wird er dem ihn reklamierenden Eigentümer gegen Ersatz des Kaufpreises an den Käufer, der die Höhe desselben eillich deklariert, rückerstattet.

Schon die äußere Fassung der beiden Bestimmungen, die vielmehr eine Norm bilden,<sup>3</sup> zeigt, daß die einzige Differenz in beiden Fällen nur darin besteht, ob der Sklave ein In- oder Ausländer ist, im übrigen aber derselbe Tatbestand beiden Paragraphen zugrunde liegt.

Dieser Tatbestand muß klar festgestellt werden. Der frühere Eigentümer kann seinen Sklaven entweder infolge von dessen Flucht oder durch Diebstahl (Entführung) verloren haben. Die erstere Eventualität schließt sich aber im Vorhinein aus, weil das Gesetz unweigerlich einem flüchtigen Sklaven, der vom Auslande ins Inland zurückkehrt, ohne weiteres die Freiheit schenken würde, was der § 280 zweifellos besagt. Somit ist der den §§ 280—281 gemeinsame

gesam zu präzisieren. Derselbe kommt noch zweimal im KH vor, nämlich § 117 (Kol. m<sup>a</sup> 86) und § 171 (Kol. m<sup>a</sup> 71—73). An allen drei Stellen ist nach der Reinschrift bei Scharn. ebenso nach der Autographie bei Hünig. das Verbum *ab-ak-ka-wo = fliehen* zu lesen und paßt auch zu Scharn. 'Die Freiheit wird bewirkt, d. h. als erfolgt kraft Gesetzes, nicht durch Rechtsgeschehn., wie sich wenn verlorner Freund die Kerkern mit Recht (friedlich) aufmerksam macht. Passende Übersetzung an unserer Stelle, wo mit ihrem rechtlichen Zustand hinstellen' ist weder sprachlich noch sachlich haltbar.

<sup>1</sup> Daß der Sklave vom Eigentümer noch reklamiert wird, geht zweifellos aus § 281 hervor.

<sup>2</sup> Es darf im § 281, der sonst sprachlich klar ist, die Verschiedenheit des Ausdruckes für den Händler (*ak-ka-wo* *ab-ak-ka-wo*) nicht freisprechen. Es ist dieselbe Person, wie ein Blick auf die §§ 117—119 erweist, wo die beiden Ausdrücke wechseln.

<sup>3</sup> Ebenso wie die §§ 4—5 und viele andere, die von Scharn. getrennt wurden. Vgl. die Zusammenstellung WZKM xvii, S. 212 (Anm. zu § 4).



Kaus: der Sklave wurde seinem Herrn gestohlen, respektive geraubt und ins Ausland verkauft, wo er nun vom Händler wieder käuflich erworben wurde.

Bei dieser Voraussetzung ist nun der § 281 ganz klar und bedarf weiter keiner Klärung.

Dagegen erheben sich im § 280 nicht unwesentliche juristische Schwierigkeiten.

1. Weshalb geht der Händler seines Kaufpreises verlustig? Die Annahme einer mala fides beim Kaufe ist ohne jede Stütze, denn was hätte in ihm, der den Sklaven am ausländischen Markte kauft, den Verdacht wecken sollen, daß er gestohlenen Gut erwerbe?

2. Weshalb muß der Eigentümer seinen gestohlenen Sklaven, den er im Besitze eines anderen erwischt, freizugeben, einzig und allein, weil er im Auslande erworben wurde? Wäre derselbe Sklave im Inlande verkauft worden, so hätte ihn der Eigentümer doch für alle Fälle zurückbekommen, gemäß den §§ 9—10.

3. Was veranlaßt das Gesetz bei ein und demselben Tatbestande den inländischen Sklaven freizugeben, den ausländischen aber dem früheren Eigentümer zurückzustellen?

Wie man sieht ist die Norm des § 280 keineswegs so klar und juristisch unanfechtbar, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag.

Nun scheint mir der Schlüssel zur Lösung dieses interessanten Rätsels ein alter Rechtsatz der talmudischen Jurisprudenz zu bieten. Er lautet: *מן יד זר פדיון נשפך דם זרע* Wenn jemand seinen Sklaven an einen Heiden oder ins Ausland<sup>1</sup> verkauft, wird dieser Sklave frei.<sup>2</sup>

Es handelt sich um einen beschnittenen heidnischen<sup>3</sup> Sklaven, der weder an einen Nichtjuden im Inlande noch außerhalb Palästinas selbst an einen Juden verkauft werden darf.

<sup>1</sup> *Middot Gittin* iv b (Talm. b. Gittin 42b)

<sup>2</sup> vgl. selbst an einen Juden

<sup>3</sup> Nach talmudischem Gesetz mußte der heidnische Sklave, der bei einem Juden im Dienste war, sich beschneiden lassen und war zu bestimmten religiösen Pflichten verpflichtet. Andererseits war es erlaubt zur Zeit Herodes' Tempel zu halten. Vgl. Josephus Antiquitates xvi, Kap. 1, 1



Im Talmud n. a. O. wird darüber debattiert, ob dem Verkäufer die Pflicht obliegt den Sklaven loszukaufen oder dem Käufer, ihn unentgeltlich freizugehen, falls letzterer ein Jude ist.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß in jenem Rechtsatz, insofern er den Verkauf eines inländischen Sklaven ins Ausland verbietet, ursprünglich eine uralte, vielleicht gemeinsinnliche Rechtsitte vorliegt, wonach es verboten war einen Sklaven vom eigenen Stamme einem fremden Stamme zu verkaufen.<sup>1</sup> Im talmudischen Rechtsatz spiegelt sich freilich, dem Zeitgeiste gemäß, noch ein weiteres, religiöses Motiv wieder, insofern es einem ins Ausland verkauften Sklaven (ebenso wie einem an einen Heiden im Inlande verkauften) benommen ist, die nur im Lande bindenden religiösen Pflichten zu üben.<sup>2</sup>

Wie immer aber dem sein mag, sicher ist, daß jener Rechtsatz in seiner prinzipiellen Norm für den § 280, wenn anders er verstanden werden soll, als Voraussetzung postuliert werden muß. Mit anderen Worten: § 280 enthält implizite die Norm: Wenn ein babylonischer (aländischer) Sklave ins Ausland verkauft wird, ist er von Rechts wegen frei.

Auch hier wird man zunächst in dieser Norm einen alten Rechtsatz, wie ihrer ja so manche Hammurabi aus dem Gewohnheitsrechte früherer Perioden in sein Gesetzbuch herübergenommen hat,<sup>3</sup> erblicken dürfen. Nur mit dem Unterschiede, daß im entwickelten Handelsstaate jener Zeit, jene Norm sich nicht mehr als Ausdruck des Stammesbewußtseins, sondern vielmehr als der des territorialen, staatlichen Solidaritätsgefühls geäußert haben dürfte.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ich glaube, daß dieses Motiv auch dem biblischen Gesetze Lev. xix 47 ff., welches den Sklavenhandel eines Juden bei einem Stammesfremden xiv u. im Inlande verboten, zugehörig liegen dürfte. Die spätere Tradition macht — sogar dem jüdischen Sklaven — die Pflicht, sich nur an einen Juden in Sklavenhandeln zu begeben. Vgl. Meath-köhanin zu Lev. xix.

<sup>2</sup> Vgl. Sipin 44: maza w' pax xiv xiv w' w'.

<sup>3</sup> Vgl. D. H. Mühlert: Die Gesetz Hammurabi, S. 209 ff.

<sup>4</sup> Das enthält schon darin, daß sonst im ganzen Gesetzbuche — wie Koller mit Recht betont — kein Unterschied zwischen einem In- und Ausländer gemacht wird, im Gegensatz zur biblischen Gesetzgebung (vgl. z. B. Dent. x 3; xiii 20—21.)



Vielleicht trat noch ein weiteres volkwirtschaftliches Moment hinzu. Es sollte dadurch der Export inländischer Arbeitskräfte ins Ausland verhindert werden, damit es im Lande selbst an letzteren nicht fehle. Durch die Entwertung eines solchen Sklaven fürs Inland sollte dessen Verkauf ins Ausland möglichst erschwert werden.

Treten wir nun mit dieser postulierten und begründeten Bestimmung an die Erklärung unseres Paragraphen heran, dann lösen sich alle Schwierigkeiten und der Zusammenhang mit § 281 ergibt sich von selbst.

Zwei Momente sind festzuhalten: 1. Die Norm, daß der Verkauf eines inländischen Sklaven ins Ausland die Befreiung des letzteren von Rechts wegen bewirkt. 2. Der Tatbestand der §§ 280—281, daß der Sklave seinem Herrn gestohlen, respektive geraubt wurde.

Nun können wir auch die Stellung des Gesetzes zum Händler, zum Sklaven und zum Eigentümer näher prüfen.

I. Der Händler geht seinen Kaufpreises verlustig. Mit Recht. Er hat einen babylonischen Sklaven, den er dem Aussehen und der Sprache nach sicher als solchen erkannt haben muß, im Auslande gekauft.

Er mußte wissen, daß dieser Kauf null und nichtig sei und daß das Gesetz einen auf diese Weise gekauften Sklaven allenfals als freien Mann betrachtet. Er hat allem Anscheine nach *bona fide* gehandelt; darauf bauend, daß der Sklave vom Herrn selbst verkauft nicht reklamiert wird, ging er darauf los gegen das Gesetz den Sklaven bei sich im Inlande zu behalten. Es trifft ihn daher mit Recht die Strafe des Kaufpreisverlustes.

Nun könnte man aber zugunsten des Händlers einwenden, er habe den Sklaven für einen entlaufenen gehalten und habe ihn im Interesse des Eigentümers gekauft.

Diese Rechtfertigung hält aber nicht Stand, denn dann hätte er falls er den Eigentümer kannte, ihm den Sklaven freiwillig ins Haus zustellen sollen, wofür er nach § 17 noch belohnt worden wäre.



Falls er ihn aber nicht kannte, hatte er den Sklaven nach § 16 zum „Palast“ (*Ekallum*) bringen sollen, um den Eigentümer erörtern zu lassen und ihm den Sklaven zurückzugeben. Er wurde aber vom früheren Herrn auf der Straße ergriffen, der sein Eigentumsrecht erst durch Zeugen erweisen muß (*itebbil*). Augenscheinlich hatte er also gar nicht die Absicht, den Sklaven freiwillig dem früheren Herrn zurückzugeben.

## II. Der Sklave ist kraft Gesetzes frei.

Sieht man zunächst von der Reklamation des Eigentümers ab, so ist die Befreiung des Sklaven an sich ganz im Sinne jenes Verbotes. Er war schon im Momente frei, wo er ins Ausland verkauft wurde. Ganz logisch und einwandfrei findet der Rechtsatz bei ihm Anwendung, daß ein babylonischer ins Ausland verkaufter Sklave eo ipso, d. h. also auch bei Rückkehr ins Inland die Freiheit erlangt.

## III. Konsequenterweise verliert der Eigentümer seinen gestohlenen, respektive geraubten Sklaven.

Dieser Punkt bietet die einzige Schwierigkeit. Weshalb sollte der Eigentümer schuldlos seinen gestohlenen und nun wieder gefundenen Sklaven verlieren?

Das Ethio ist klar: Es liegt eine Kollision zwischen der Rechtsnorm, die den Sklaven kraft jenes Verbotes freigibt und dem Eigentumsrechte des Herrn. Man könnte nun zur Begründung der Behandlung des Eigentümers auf den salaulischen Satz hinweisen: *תן תן פת עבד*. Das strikte, dem allgemeinen, sozialen Interesse dienende Gesetz müsse seine Anwendung finden auch da, wo mittelbar ein einzelner, wenn auch ein Unschuldiger getroffen wird. Allein es bedarf gar nicht dieser äußersten Rechtfertigung des Gesetzes. Vielmehr kann man sagen: Der Sklave ist einmal von Rechts wegen frei, der Eigentümer aber möge sich ähnlich wie im § 126 an den Dieb halten,<sup>1</sup> den zu erörtern ihm durch Vermittlung des Händlers, respektive des ausländischen Verkäufers, vielleicht ermöglicht werden kann; der Dieb wird ihm dann den Schaden doppelt ersetzen.

<sup>1</sup> Hatan hat auch Kummaren gelehrt.







2. Der Sklave ist geflüchtet, wurde aber vom Herrn selbst auf der Flucht ergriffen und langtet nun dessen Eigentumsrecht an seine Person. Bei diesem Tatbestande aber müßte diese Bestimmung in der Gruppe der §§ 15—20 figurieren, welche über Sklavenflucht handeln, etwa nach dem § 18, während sie hier ganz isoliert dasteht.

Die Annahme aber, daß es sich hier um Freiheitsansprüche seitens des Sklaven handle (*vindicatio in libertatem*),<sup>1</sup> dünkt mir schon deshalb unwahrscheinlich, weil dann die Vindikationsformel lauten müßte: *uir avelim anken ieh bin der Sohn eines Freien (eines Freien)*, nicht aber: *ni biff attu*, was bloß die Leugnung des Eigentumsrechtes dieses Herrn ausdrückt, nicht aber den Anspruch auf Freiheit überhaupt. In diesem Falle wäre auch die Überführung seitens des Herrn,<sup>2</sup> daß er sein Sklave (*kima warast-zu*) gar nicht beweisend, weil der Sklave trotzdem ein freier Mann sein kann.<sup>3</sup>

In Wirklichkeit aber bildet dieser Paragraph keine selbständige Bestimmung, sondern gehört wirklich eng zum § 181.

Der Sinn ist: Wenn Jener geraubte, nichtbabylonische Sklave, der ins Ausland verkauft, dann wieder ins Inland zurückgebracht und vom früheren Eigentümer reklamiert wurde, diesen als seinen Herrn verlange, dann soll man ihn als seinem Herrn zugehörig gerichtlich überführen und ihm das Ohr abschneiden.

Diese Interpretation dünkt mir juristisch einwandfrei.

Die §§ 278—282 bilden auf diese Weise eine Einheit, insofern sie alle über Sklavenkauf, respektive Reklamation bei Sklavenkauf handeln.

Lomborg, Anfang Mai 1908.

<sup>1</sup> So hypothetisch Kutschera (brieflich).

<sup>2</sup> Auch findet es Kutschera mit Recht auffallend, daß der Herr die Beweislast trägt.

<sup>3</sup> So z. B. kann der Fall vorliegen, daß er als Kind entführt (§ 14), als Sklave verkauft wurde und dann nach einigen Jahren durch Zufall von seiner freien Geburt Kunde erhält.



## Die §§ 280—282 des Kodex Hammurabi.

Von

D. H. Müller.

Im Anschlusse an den vorangehenden Artikel des Herrn Dr M. Sencke möchte ich hier einige Bemerkungen über diese Paragraphen machen. Der Grundgedanke, daß die Paragraphen 280—281 auf der Norm basieren: „Wenn ein einheimischer babylonischer Sklave nach dem Auslande verkauft wird, er von Rechts wegen frei wird“ scheint mir richtig und zutreffend zu sein. Indessen ergeben sich bei einer genaueren Prüfung dieser Paragraphen allerlei Schwierigkeiten und Zweifel, die von Dr. Sencke nicht gelöst worden sind.

Es sind drei verschiedene Möglichkeiten vorhanden, wie ein babylonischer Sklave (gleichwohl ob er ein eingeborener oder fremder ist) nach dem Auslande gelangt und dort verkauft wird: 1. Sein Herr selbst verkauft ihn. 2. Er wird gestohlen oder geraubt und nach dem Auslande verkauft. 3. Der Sklave flüchtet nach dem Auslande. Nach Anschauung Dr. Senckes behandeln diese Paragraphen lediglich den zweiten Fall, wogegen der erste und dritte Fall auszuscheiden sind. Es ist nun höchst auffallend, daß der Kodex Hammurabi, der sonst so klar und präzise ist, hier plötzlich allgemeine Bestimmungen vorschreibt, die nur auf einen speziellen Fall anwendbar sind, und gerade auf den ersten Fall, der den Aus-

<sup>1</sup> Durch diese Bestimmung wird in die Behauptung Konzepts, daß im Kodex Hammurabi einem In- und Ausländer kein Unterschied gemacht wird, Ursache gelegt.



gangspunkt bildet, nicht angewendet werden sollen. Ferner muß jedes Gesetz, abgesehen von den Motiven aus denen es hervorgegangen ist, vom Richter nach dem Wortlaut interpretiert und angewendet werden. Das Gesetz lautet aber ganz allgemein: „Wenn jemand einen Sklaven im Auslande kauft usw.“ und kümmert sich nicht darum, wie der Sklave nach dem Auslande gekommen ist. Der Richter, der über den Fall zu urteilen hat, muß nach dem Wortlaute des Gesetzes das gleiche Urteil fällen gleichviel wie der Sklave nach dem Auslande gekommen ist. Mir scheint in der Tat, daß die Paragraphen 280—281 im Prinzip auf alle drei angeführten Fälle angewendet werden müssen.

Freilich ergeben sich daraus, vom reinen Rechtsstandpunkte betrachtet, allerlei Konsequenzen, die in das Rechtssystem und die Rechtsanschauung des Hamm. Kod. nicht recht passen wollen.

Wir müssen aber neben dem Rechtsstandpunkte noch andere Momente in Betracht ziehen und die Motive erörtern, welche diesen Bestimmungen zugrunde liegen können. In der Tat können sozialpolitische Motive so mächtig werden, daß sie die Grundprinzipien des Rechtes bis zu einem gewissen Grade verschieben oder auflösen. Die Beurteilung dieser beiden Paragraphen vom Standpunkte des reinen Privatrechtes scheint mir daher verfehlt und zu keinem richtigen Verständnis derselben zu führen.

Es sind schon oben die drei Möglichkeiten aufgeführt worden, wie babylonische Sklaven nach dem Auslande gelangen und dort auf dem Sklavenmarkte angeboten werden konnten. Alle diese drei Fälle werden häufig vorgekommen und von Sklavenhändlern ziemlich stark ausgenutzt worden sein. Sie raubten Sklaven, verkauften sie nach dem Auslande, von wo sie wieder nach Babylon eingeführt worden sind; man umging so das Gesetz, daß der Kauf schriftlich und rechtmäßig stattfinden müsse, weil man von dem Verkäufer im Inland einen solchen Nachweis aber einen im Ausland erworbenen Sklaven nicht fordern konnte. Sie bedachten vielleicht auch die Sklaven nach dem Auslande zu schicken, wo sie von ihnen wieder aufgegriffen wurden, indem sie ihre Notlage und Unbehilflichkeit



identifiziert und sie wieder nach Babylon verkanften, das wohl der beste Markt für Sklaven war. Um nun diesem Umlauf zu steuern sind diese Bestimmungen getroffen worden.

Die Bestimmungen beziehen sich auf alle drei Fälle und haben allerlei Härten, indem sie gegen das anerkannte Privatrecht verstoßen — aber das Staatswohl forderte sie. Um den ansehnlichen Handel mit Sklaven zu verhindern, wurde der Import und Verkauf babylonischer Sklaven erschwert, indem bei nicht eingeborenen dem Händler jeder Gewinn unmöglich gemacht worden war, bei eingeborenen Sklaven (nach der alten Bestimmung) der vollständige Verlust des Kaufpreises drohte. Man machte da keinen Unterschied, ob der Sklave von seinem Herrn verkauft, oder seinem Herrn geraubt oder entflohen war.

Es wäre auch die ganze Maßregel illusorisch gewesen, wenn da Unterschiede gemacht worden wären. Der Händler hatte einerseits alle möglichen Ausreden, die, weil sie sich auf Geschäfte im Auslande bezogen, schwer kontrolliert werden konnten, andererseits durfte man dem Händler auch nicht zumuten vor dem Kauf sich nicht nur über die Provenienz des Sklaven zu vergewissern, sondern auch über die Art wie der babylonische Sklave (der eingeborne oder nichteingeborne) nach dem Auslande gekommen war.

Wie es oft bei Hammurabi geschieht, wird auch hier der häufigste und typische Fall herausgegriffen: nämlich wenn der Herr des Sklaven erkannt und eventuell seine Identität festgestellt. Es könnte aber ebenso gut der Sklave selbst auf die Tatsache aufmerksam machen, daß er ein babylonischer Sklave sei, und diese Tatsache durch Zeugen erhärten, das Resultat würde das gleiche sein. Der Fall, daß der Herr selbst den Sklaven ins Ausland verkauft hat, wird nicht ins Auge gefaßt, weil sich dann der Herr kaum selbst melden würde — aber wenn er sich wirklich meldete, so würde der eingeborne Sklave frei und der ausländische müßte ihn (nach dem Wortlaute und dem Geiste des Gesetzes) gegen den wirklich bezahlten Kaufpreis wieder ausgefolgt werden, vorausgesetzt, daß nicht ausdrückliche Verzichtleistung von seiner Seite vorläge.



Wie würde sich es eher stellen, wenn der Sklave seinem Herrn nach dem Auslande entflohen war? — Die Erlangung der Freiheit könnte allerdings als eine Prämie auf das Durchgehen angesehen werden. Es scheint aber, daß die sozialpolitische Maßregel weit eher Verkauf seitens des Herrn oder Raub zu treffen suchte als die Flucht ins Ausland seitens der Sklaven, die ohne fremde Anregung und Hilfe nicht leicht bewerkstelligt werden konnte. Dem eingeborenen Sklaven wurde, wenn er vom eigenen Herrn verkauft oder von anderen geraubt wurde, die Rückkehr in die Heimat durch diese Maßregel sehr erleichtert und wenn davon auch ein entlaufener eingeborener Sklave Gebrauch gemacht hat, so lag darin ein geringer Schaden als etwa durch die halbe Maßregel; der nicht eingeborne Sklave konnte ja ohnehin keinen Nutzen daraus ziehen.<sup>1</sup>

Allerdings hat die sozialpolitische Maßregel ein solches Übergewicht erlangt, daß die alte Norm in den Hintergrund gedrängt wurde. Wenn der Sklave nach dem Auslande geflohen ist und er dann aus dem Auslande heimgebracht wird, erlangt er die Freiheit; dieses entspricht ja nicht der vorausgesetzten alten Norm, wo die Freiheit rechtlich nur beim Verkaufe seitens des Herrn eintritt. Gegen diese Einwendung muß darauf hingewiesen werden, daß ja auch nach der Interpretation des Dr. Schoon dasselbe eintritt, wenn der Sklave gestohlen oder geraubt und nach dem Auslande verkauft worden ist; auch in diesem Falle ist die Voraussetzung der alten Norm, daß der Herr den Sklaven nach dem Auslande verkauft hat, nicht eingetroffen und trotzdem erlangt der Sklave die Freiheit. Die subtilen Unterscheidung, daß hier wenigstens der Sklave verkauft worden ist, wenn auch nicht von seinem rechtmäßigen, so doch von einem faktischen Besitzer (dem Dieb oder Räuber), scheint mir durchaus nicht stichhaltig zu sein, erstens weil auch der Entlaufene zu guter Letzt verkauft wurde, da er ja sonst nicht nach Babylon als Sklave hätte zurückgebracht werden

<sup>1</sup> Die Bestimmungen von § 17 beziehen sich aufs Inland und haben auf das Ausland keine Anwendung.



können,<sup>1</sup> zweitens weil ja dadurch die im Gesetze getroffene allgemeine Bestimmung eine Einschränkung erleiden würde, die im Wortlaute des Gesetzes in keiner Weise begründet ist. Deswegen nehme ich an, daß das Schwergewicht dieser Paragraphen in der Bestimmung liegt, daß ein babylonischer Sklave im Auslande nicht wieder erworben und in Babylon verkauft werden darf, wobei jedoch durch die alte Norm eine Differenz zwischen dem eingeborenen und ausländischen Sklaven gemacht wird; der erstere erlangt dadurch von Rechts wegen die Freiheit, der zweite erlangt sie nicht, aber der Händler darf aus dem Handel keinen Gewinn ziehen.<sup>2</sup>

Ich verhehle mir durchaus nicht die Schwierigkeiten, welche meiner Interpretation anhaften, sie hat aber den Vorzug, daß sie den Wortlaut des Gesetzes respektiert und ihm keine Gewalt antut. So weit über die Paragraphen 280—281.

Dr. Sommer versucht aber auch den letzten Paragraphen des Hammurabi-Kodex in Verbindung mit den beiden vorangehenden zu

<sup>1</sup> Auch der Hinweis darauf, daß der ursprüngliche Besitzer sich an den Dieb halten und von ihm Ersatz fordern konnte, reicht nicht aus, weil ja auch die Verletzung zur Flucht und die Begünstigung desselben eine strafbare Handlung war, für die der Besitzer gewiß Ersatz fordern konnte.

<sup>2</sup> Selbstverständlich wenn irgend jemand einen Anspruch erhebt; denn sonst hätte sich das Gesetz mit der Sache nicht zu befassen. Vielleicht hängt damit auch die Formulierung des § 281 zusammen, wo zuerst von *Isinannum* (Z. 59) und dann von *Ishtarum* (Z. 94) gesprochen wird (s. Sommer, S. 386, Note 2). Der Mann, welcher im Auslande den Sklaven gekauft hat, wird zuerst als Käufer eingeführt; nachdem er aber von Gerichtswegen nicht als Käufer anerkannt wird, muß auch nicht der Herr der Ware als Käufer zu verfügen, so wird er als Kaufmann bezeichnet. Ebenso verhält es sich im Kod. Jam. § 117—119. Im § 117 ist die Rede vom Verkauf oder Verpfänden. Der Käufer wird in der Tat *Isinannum* (Z. 62) genannt; er hat natürlich auch das Recht, die Sklavin weiter zu verkaufen. Dies braucht nicht weiter gesagt zu werden. Dagegen mußte es beim Verpfänden (§ 118), wenn es geschehen war, als zufällig erklärt werden. Es ist aber nicht mehr vom Käufer, sondern vom Kaufmann (*Ishtarum*) die Rede. Dagegen wird in § 119 vom Kaufmann gesprochen und nicht vom Käufer, obwohl er die Sklavin gekauft hat, weil es sich da um den Sklavin handelt, die ihrem Herrn Kinder geboren hat. Der Herr hat das Recht, die Sklavin gegen den bezahlten Kaufpreis zurück zu fordern; da ist der Käufer in der Tat nicht mehr Käufer, sondern Kaufmann.



bringen und so eine Art Trias zu schaffen. Die *communis opinio* geht dahin, daß einem Sklaven, der seinen Herrn verlenguet und behauptet, daß er nicht sein Herr sei, wenn er gerichtlich vom Gegenteil überführt ist, von seinem Herrn als Strafe das Ohr abgeschnitten wird. Die Einwendungen Dr. SCHUMMERS gegen diese Auffassung scheinen mir absolut nicht stichhältig. Es kann sich hier (wie schon Dr. KOSCHMÄCKER ausgesprochen hat) um eine *reindicatio in libertatem* handeln, aber auch um die Behauptung des Sklaven, daß er nicht diesem, sondern einem anderen Herrn gehöre — wie es ja bei Erbstreitigkeiten und dergleichen vorkommen kann, daß der Besitz eines Sklaven strittig ist. Der Sklave kann auch eine Neigung zu einem Erben haben und der Meinung sein, daß er ihm gehöre und infolgedessen einem anderen, der auf ihn Anspruch erhebt, den Dienst verweigern; er kann es *bona fide* tun, er kann es aber auch *mala fide* tun, um einen ihm unbequemen Herrn los zu werden. Über alle diese Fälle hatte wohl das Gericht zu entscheiden, wenn er in Wirklichkeit gehört. Es liegt daher gar kein Grund vor diesen Paragraphen auf den ganz ausgemacht speziellen Fall zu beziehen, daß ein nicht einheimischer babylonischer Sklave seinem Herrn gestohlen und ins Ausland verkauft wurde und nun nach Babylon importiert und von seinem Herrn reklamiert worden ist. Daß der letzte Paragraph sich nicht auf beide vorangehenden beziehen kann — weil ja der babylonische einheimische Sklave *eo ipso* die Freiheit erlangt — muß ja Dr. SCHUMMER auch zugeben. Die drei Paragraphen bilden also in keiner Weise eine Einheit und der letzte Paragraph betrifft demnach ganz allgemein einen rebellischen Sklaven, der *mala fide* nicht anerkennen will, daß er der Sklave des N. N. sei.



## Über Musils Forschungsreisen.<sup>1</sup>

Von

H. Bräunow.

Mit dem zweiten Bande<sup>2</sup> von *Arabia Petrea* ist der topographische Reisebericht des Verfassers zum Abschluß gebracht.

Die Anlage ist die gleiche wie im ersten Bande; die einleitende topographische Übersicht behandelt in derselben Reihenfolge wie dort den Aufbau des Gebirges (1. Teil, p. 1—9), die Wasserläufe (p. 9—20), die Tettakorte (p. 20—21), die Mineralprodukte (p. 21), das Ackerland (p. 21—22) und die Verkehrsstraßen (p. 22—94). Es versteht sich, daß die hervorragenden Eigenschaften, die Musil im ersten Bande an den Tag legt, auch hier hervortreten, und zwar in erhöhtem Maße; ist doch der größte Teil des edomitischen Gebietes ungleich schwerer zu bereisen als das verhältnismäßig leicht zugängliche und von den Türken vollkommen beherrschte Moab und bietet es sogar stellenweise noch größere Gefahren als die östliche Wüste.

Für das Zürieren wäre es entschieden bequemer gewesen, wenn die zwei Teile als einzelne Bände bezeichnet worden wären; wie die Routen im ersten Bande an der Südgrenze von Moab abbrechen, so hätten sie es auch hier an der eine noch weit schärferen Demarkationslinie bildenden Araba tun können, und der eine Band wäre dem

<sup>1</sup> *Alma Mater, Arabia Petrea*, Band II: Edom, topographischer Reisebericht. 1. Teil Mit einer Umhangskarte von wädi Mäsa (Petra) und 170 Abbildungen im Texte. — 2. Teil Mit einer Übersichtskarte des Drucknetzes und 152 Abbildungen im Texte.

<sup>2</sup> Vgl. diese Zeitschrift, Bd. xii, p. 335—374.

Wiener Zeitschr. f. A. Kunde d. Morgenl. XIII. Bd.



eigentlichen petrischen Gebiete von el-Gibāl und es-Serā, der andere dem Negeb vorbehalten geblieben. Oder aber es hatten die Paginierung und die Numerierung der Abbildungen fortlaufend durchgeführt werden sollen.

Die Anordnung des Reiseberichts nach der zeitlichen Folge der Routen ist auch in diesem Bande imbehalten; allerdings ist der Verfasser diesmal bestrebt gewesen, die mit jener Anordnungsweise verbundenen Nachteile wenigstens bei den Beschreibungen der einzelnen Ortschaften auszugleichen, indem er die Ergebnisse verschiedener Reisen zu einem Gesamtbilde vereinigt. Die Routen sind in folgender Tabelle zusammengestellt; eine kürzere Übersicht, in der aber auch die im ersten Bande enthaltenen Routen eingefügt sind, findet sich im dritten Bande der *Provincia Arabia*, p. 354 f.

Datum	Seite	M. + V.	Provincia Arabia
1896 Aug 14	1 2011	1896, Reise von el-Karak nach Kal'at el-Usch s. Bd. I, p. 26—25	
Sep 4	27	Kal'at el-Usch — Wadi el-Hud — Ain el-Bad'ija	s. 29
—	28	Ain el-Bad'ija — Ras el-Hud — Tāq el- Bāqer — Hachobana el-Mugāra — Ba- nānstraße	
—	29	Bananstraße bis Lager etwa bei Melle 55 von Petra	s. 29. 30
8	—	Lager — el-Kifāf — el-Tāwus	s. 29—30
—	32	el-Tāwus — Lager B der Nähe von Melle 33 von Petra	s. 32—33
4	33	Lager — Kāq el-Bāq — Ain Neḡm — el-Gi	s. 33—34
5	41	el-Gi — Petra Beschreibung von Petra pp. 41—150, vgl. unten s. 410 ff.	s. 34
8	150	Petra — el-Bāq — el-W'ajza — el-Gi	—
—	—	el-Gi — Qdruḡ	s. 129—131
9	152	Qdruḡ — Ma'an	
—	154	Ma'an — Ain Qudba	(s. 155)



Tag	Seite	Notiz	Provincia Achaia
1896.	1. 7. 1896		
Sept. 10.	155	'Ain Üorba' — 'Ain Kefel — el-Sobak el-Sobak — Danna	a. 103—104 u. T.
11.	156	Danna — el-Tir — Wadi el-Had	b. 112—113 uing.
12.	157	Wadi el-Had — el-Karak	c. 108—112 uing.
15.		Reise von el-Karak nach Mädscha, Bd. 1, p. 60—100.	d. 105—107 uing.
1897.		1897.	
Mal 25	158	Barza — Lager bei Üirbat Zukhalla	
26.		Lager — Bir es-Sabab' — Wadi es-Sabab'	
27	160	Wadi es-Sabab' — Üirbat 'Akhil — Nakh Üirbat — Wadi el-Marra	
28	160	Wadi el-Marra — Nakh Üirbat — Sidona el- Marra	
29.	174	el-Matruha — 'Ain Kileja — Wadi el-Mohach	
30.	163	Wadi el-Mohach — 'Ain el-Kurjima — el- Üirbat — Wadi el-Abjad	
31	169	Wadi el-Abjad — es-Sinja — Wadi el-Ghorf	
Juni 1.	192	Wadi el-Ghorf — Üirbat 'Akhil — Wadi es- Üirbat	
2	194	Wadi es-Üirbat — 'Ar'ara — Tell 'Arad	
3	196	Tell 'Arad — Hofron — (Jafusa)	
17.		Reise von Mädscha nach el-Lakka und el-Middin nach stark, Bd. 1, p. 106— 147.	
Nov 16.	198	Barza — Lager bei Üirbat Barza	
17	199	Lager — Wadi Fida	
18	200	Wadi Fida — Lager beim Wadi Marab	
19.	201	Lager — el-Halab — Lager bei el-'Awja'	
20.	205	Lager — el-'Awja' — el-Halab — 'Ain el-Ku- rejima	
21	210	'Ain el-Kurjima — es-Sinja	
22	—	es-Sinja — Wadi es-Sinja — Üirbat Zukhalla	
23.	211	Üirbat Zukhalla — Barza	



Datum	Seite	Alt. u. s. v.	Verwendete Archive
1898	1. Teil	1898.	
März 28.	216	Barze—Lager bei Hirtat Ginnu Nijale	
30.	217	Lager—Dajr el-Balah—Sib Maccu—Dorf Beni Sijale	
30.	223	Beul Sijale—Ma'in—Hän Jänne—Be Kafah	
31.	229	Be Kafah—el-'Aril	
April 2.	230	el-'Aril—Lager beim Wadi el-'Azrah	
3	231	Wetter durch das Wadi el-'Azrah	
4.	233	Lager—Tennijal el-Mudlab	
5.	235	Tennijal el-Mudlab 'Ain Sijale—Lager in der Ebene Sijale im 'Ämar	
6.	236	Lager—Lager im Wadi Abu Mäör	
7	238	Lager—'Ahalu	
8.	241	'Ahalu—Hä el-Wahsi—Lager im Wadi el-Fodä	
10	244	Lager—Wadi en-Nafä—Lager im Wadi el-'Agram	
11	246	Lager—Nahb el-'Aril—Bijär el-'Edal— Lager im Wadi el-Rögi	
12	249	Lager—Nahb el-Mill—Wadi el-'Ördä— Wadi Sijbur—Wadi el-Sahjbur— Lager beim Nahb el-Bajjān	
13	252	Lager—Wadi el-Bajjān—el-'Araba—Ma Bajjān—Lager bei Sadr el-Mene'ijje	
14.	254	Lager—Wadi el-Mene'ijje—Ma'r Dehje —Hagm el-Fatib—el-'Ahalu	
	257	Beschreibung von el-'Ahalu	
15	260	el-'Ahalu—Hagm el-Fatib—Wadi el- Jilm—Lager beim Wadi Radda Bāker	1, 473—474
16.	262	Lager—Ma'at el-Jādr—Stationen— el-Kādr (p. 266: Beschreibung)— Lager beim Nēbal Māh	1, 473—473
17.	266	Lager—Zisterne Jādr el-'Ahl—Nahb Sadr—'Ain Aba-l-Lawal—Lager im Wadi Aba-l-Lawal	1, 474
18.	270	Lager—Ma'ān Beschreibung von Ma'ān (Photographien; Fig. 146, 1461.	1, 474—476



Дата	Стр.	Место	Примечания
1900	1. Teil		
April 21	274	Ma'an—Hasta—Lager im Gebiet el-Sara'	c. 467 zum Teil
22	275	Lager—'Ain Ajl—'Ain el-Gadaka—'Ain Dalka—Lager	c. 467—469
23	281	Lager—(Hirbet ar-Rakha—'Ain el-Tajjiba —Pitra	
May 2	287	Petra—el-Bida—el-Bared—Bedebala— Lager bei 'Ain ez-Zuofra	
3	289	Lager—el-Hiba—'Ain el-'Erak—'Ain Sam- makh—Lager auf dem Tabhat el Kar- aka im Wadi el-Beda	
4	292	Lager—Umm Fenda—Lager am Gebiet Haled	
	293	Beschreibung von Fidan: Fig. 150—160 (Situationsplan Fig. 150; Grundriss der Bauteile: Fig. 160; Aufsicht der Wasser- leitung Fig. 162).	
5	296	Fidan—Umm el-Hajj—Lager bei Umm Harbe	
6	300	Lager—Batundal—Wadi el-Harbi—Hir- bet Ma'mul—Wadi el-Beda Reise von hier nach el-Karak—Haba- ba el-Fata Hour—Madafa—Lager el- Taha—el-Mwakkar—el-Miata—Ka- taje Auz—'Amman, Bd. 2, p. 151— 170	
1900.			
July 4		Reise von Madafa nach Umm el-Hajj und zurück, dann über el-Karak und Hannara nach dem Wadi el-Beda, Bd. 1, p. 215—261	
Aug. 10.	313	Wadi el-Beda—Hirbet el-Dha'a—el-Fima	
11.	316	el-Fima—el-Taba Fig. 166—Bassira— Ain el-Aza	
	320	Beschreibung von Bassira (Situations- plan Fig. 167; Photographies Fig. 168).	



Datum	Seite	Merkmal	Flächeninhalt
1900	1. Teil		
Aug. 12.	323	'Ain Laifa—Hirbet Nadrānija—Bücker	
		el-'Kilāna (Quasberg)—Bis Schāda	
		(Miyār es-Schā'a)—Rāmīstrasse—Hir-	
		bet es-Simāra—Wādī el-Bardīja—'Ain	
		el-'Ahd—es-Sabak (Fig. 160, 170)—	1, 112, 208
		Hirbat Omān Lāna—Lager in der Nähe	der 1, 120
13.	325	Lager—Hirbet el-Barqa—'Ain el-'Rakā	
		—Lagē el-'Ahd	
14.	326	Lagē el-'Ahd—el-'Mānd—el-'Bā'a—Petra	
18.	334	Petra—el-'Bū'a—Bedwin—el-'Hila	
19.	336	el-'Hila—'Ain el-'Bār (bei el-'Tfilā)	
20.	337	'Ain el-'Bār—Wādī el-'Jesā—el-'Narah	
1901.			
1901	2. Teil		
Mai 2.		Reise von Madaba nach Kuzajr 'Ama,	
		Kazir el-'Harāz, Kuzajr el-'Tūla und Ba-	
		dar el-'Hila, Bd. 1, p. 265—317	
Juni 17.	3	Hadir el-'Bā'a—Haggatalla—Lager bei	
		Wādī Burā'a	
18.	4	Lager—el-'Tāna—Bis el-'Harāz—Wādī	
		el-'Mānīa—el-'Tfilā	
19.	7	el-'Tfilā—Bopoja—Lager bei Qā'a	
20.	4	Lager—Qā'a—Fūhā—Qā'a	
21.	9	Qā'a—Rāmīstrasse—Wādī Nadrān—	1, 112—113, 208—
		Lager südlich von 'Ain Nadrān	110
22.	—	Lager—Petra	1, 100—102
27.	10	Petra el-'Hā	1, 120
28.	11	el-'Hā—Hir el-'Bā'a—'Ain Nadrān—Lager	
		etwa 2 Meilen südlich von 'Ain el-'Fārik	1, 94—102 ung.
29.	13	Lager—'Ain el-'Fārik—el-'Tāna—Wādī	
		el-'Hāz—Lager am nördlichen Ende	1, 80—94 ung.
		des Wādī	
—		Reise von Dā'irā nach Kuzajr Bār und	
		Madaba, Bd. 1, p. 320—350	



Datum	Seite	Merkmal	Profilnummer
1901. 2. Teil			
Juli 18.	17	Hebron—Jutta—Lager	
19.	18	Lager—Kariße (Fig. 8) —Urbot Hasso— Lager im Wadi el-Gersbi	
20.	23	Lager—Kinnûl (Fig. 10—15) —Lager in der Nähe	
21.	29	Lager—Nah el-Habbe—Lager	
22.	34	Lager—'Abde—Lager in der Nähe	
23.	36	Lager—en-Shejja	
	38	Beschreibung von en-Shejja (Fig. 16—35; Situationsplan Fig. 15; Grundriss: Fig. 18, 20, 24, 26)	
	44	en-Shejja - el-Masra (Grundriß Fig. 35) —Lager bei den Trenches (Höhlen)	
24.	60	Lager—el-Ulaza—Bis en-Saba'	
1902.			
1902.			
Aug. 18	53	Uania—Daj el-Dalah—Sak Mänon (Fig. 36) Uen Jönne (Fig. 37) Bir Refab (Fig. 38)	
19	60	Bir Refab—Wadi en-Shej Nönan—Tell el- Fikr	
20	62	Tell el-Fikr—Urbot el-Far (Fig. 39) — Bir Abn Haljan (Fig. 40) —Bir el- Saba' (Fig. 41)	
21	67	Bir en-Saba'—Tell el-Drajj—Hugui el- Uas'ali	
22	70	Hugui el-Uas'ali—Wadi en-Saba'—Bir den Trenches—Lager beim Wadi en- Saba'	
23	72	Lager—Bijär Aqlaj (Fig. 42)—Lager in der Ebene el-Kumjama	
24	74	Lager—(Urbot en-Saba'—en-Shejja)	
	79	Beschreibung von en-Shejja (Fig. 43— 56; Situationsplan Fig. 44; Kubbet el-Bir Fig. 46—53)	
25.	83	en-Shejja—Kas el-Karr—Tell Sennare —Wadi el-Alja—Lager beim Kahr el-Shej 'Amr	



Datum	Seite	M o z e l	Provins Arabien
1902.	Teil		
Aug. 26.	87	Lager—el-'Awǧa'	
	88	Beschreibung von ri-'Awǧa' (Fig. 57—58; Situationsplan: Fig. 57; Grundrißsee: Fig. 59, 60)	
27.	102	el-'Awǧa'—ru-Sbejja	
28.	103	ru-Sbejja—'Abde	
		Beschreibung von 'Abde (Fig. 64—110; Situationsplan: Fig. 65; Grundriß des römischen Lagers: Fig. 84);	
Sept. 7.	151	'Abde—Wādī er-Ramliyye—Lager im Wādī Abu Marāṭ	
	153	Lager—Bīr el-Ḥafīr (Fig. 120)—Wādī Umm Maṣṣān—Naḥl el-'Ain—Ain el-Ḥāḍirā	
	157	'Ain el-Ḥāḍirā—Ain el-Ḥajjane—Temaḥjel el-Muḥḥab (Seib Umm Urejbe: Fig. 123)	
	162	Temaḥjel el-Muḥḥab südwärts—Wādī Luqān—Lager im Wādī el-Maṣṣer'	
	169	Lager—Wādī el-Mājen—Arḥ el-'Aḥḥam—Bīr el-Mājen (Fig. 128)—Lager bei den Seilstein	
	172	Lager—Kunlije 'Aḡrāḥ—Wādī el-Ḥraje—Ḥabrad-Ḥilḥi—Lager im Wādī Ḥaḍḍḥad	
	174	Lager—Temaḥjel el-Ḥerāḡ	
	177	Temaḥjel el-Ḥerāḡ—Naḥl eḡ-Ḍā (Fig. 130—133)—Lager bei Ma Ḥaḍḍān	
	183	Lager—Ḥaḍḍān Ḥaḍḍān—'Aḥn' el-Kūḥa (Fig. 134)—Ḥilḥet el-Menzijje (Fig. 137)—Lager 36 Minuten südlich von Bīr Ḥilḥi	
	190	Lager—Bīr Ḥilḥi—Ain Ḥābe (Fig. 138, 139)—Lager bei der Mündung des Wādī el-Muḥḥab	
	194	Lager—'Ain Barandā (Fig. 141)—Ḥrejbe Barandā (mit römischen Lager: Situationsplan: Fig. 142)	
	197	Barandā—Ober des Wasserscheide Elā el-Hawwar—Lager im Wādī el-Umejā	



Datum	Seite	Notiz	Forschungsgebiet
1902	2. Teil		
Sept. 14	201	Lager—(Häuser el-Hamr—'Ain el-Wejbe (Fig. 143)—Lager im Wadi el-Filā; (Fig. 143)—Lager im Wadi el-Filā;	
15	203	Lager Hōph (Fig. 144; Situationsplan des römischen Lagers Fig. 144)	
16	209	Hōph—Hōph-Tiā (Fig. 147; Situationsplan des römischen Lagers: Fig. 148; —südwärts weiter—Lager im Gebel Umm Komakā;	
17.	210	Lager—Fūnā	
18	—	Fūnā—Lager am Fuße des Nakb Namala	
19.	217	Nakb Namala—el-Bāḡā (Sik Namala: Fig. 149, 150)—el-Ḥī	
20	221	el-Ḥī—'Ain es-Sādā (Fig. 151)—'Ain es-Sādā—'Ain el-Far'—Ma'ān	
21	224	Ma'ān—südwärts—Lager im Wadi 'Aḥḥā	
23.	225	Lager—Wādī Taberjā—al-Bairā—al-Tallā—Hirbat en-Nagāra—el-Karāna (Grundriß des römischen Lagers: Fig. 152)	
26.	229	al-Karāna—südlicher Fuß des Nakb Sār—Wādī Aba-l-Lanā—al-Kirān—es-Sār—'Ain es-Sādā—Lager beim Rā Aḡ	
27.	233	Lager—Rā Aḡ—Hirbat Dakhā—'Ain es-Sār—el-Ḥī—Pōra	
Okt. 1.	235	Pōra—el-Bāḡā—Hadebda—'Ain es-Zwēḡ—Hirbat el-Mah—Hirbat al-Mah—Hirbat al-Mah—Hirbat al-Mah bei 'Ain Nagel	
5	237	Hirbat 'Aḥḥā—durch das Wādī Nagel—Hirbat al-Karān—Hirbat es-Sinā—Hirbat el-Tāḥ—Rücken von 'Ellenā Dān—Wādī Karānā—Lager beim Hirbat Umm Zeḡḡā	
9.	240	Lager—Hirbat Nakḥḥā—Hirbat es-Sādā—Hirbat al-Mah—Hirbat Karānā—Wādī el-Hamr	1. 108—110. ung.



Im folgenden sind die Routen topographisch geordnet:

### I. Gîbâl und es-Serâ.

#### A. Das Gebiet südlich von Petra.

1. Vom Wâdi el-Hesâ bis zum Meilenstein 32 von Petra.

1. Wâdi el-Hesâ (bei Dât Hâs) — at-Twânâ; umgekehrt: 29. Juni 1901 (2, 15—16).
2. Ka'at el-Hesâ—at-Twânâ: 1.—2. Sept. 1896 (1, 27—28).
3. Badr at-Him —at-Twânâ: 17.—18. Juni 1901 (2, 3—4).
4. at-Twânâ—at-Tîllâ: 18. Juni 1901 (2, 4—7).
5. at-Twânâ—Meilenstein 32 von Petra: 2. Sept. 1896 (1, 32—33); umgekehrt: 28.—29. Juni 1901 (2, 12—13).
6. Wâdi el-Hesâ (bei el-'Akkâs) —at-Tîllâ; umgekehrt: 11. Sept. 1896 (1, 156); 20. Aug. 1900 (1, 336—337).
7. Wâdi el-Hesâ—Ma'nîl—Barakdal—Dâna; umgekehrt: 6.—6. Mai 1898 (1, 238—241); 5.—6. Okt. 1902 (2, 230—233).
8. Wâdi el-Hesâ (beim Sehl 'Afrâ)—el-'Ejma—at-Tîllâ: 10.—11. Aug. 1900 (1, 313—315).
9. at-Tîllâ—al-Buḡḡra—Dâna: 11.—12. Aug. 1900 (1, 316—323); 19.—20. Mai 1901 (2, 7—8); umgekehrt: 11. Sept. 1896 (1, 156).
10. at-Tîllâ—Petra; umgekehrt: 18.—19. Aug. 1900 (1, 334—336).
11. Dâna—Wâdi el-Bwâd—Petra; umgekehrt: 2.—4. Mai 1898 (1, 237—239).
12. Dâna—Fânâ: 1. und 2. Mai 1898 (1, 292, 296); 20. Juni 1901 (2, 6).
13. Fânâ—Sil. Namala—Petra: 16.—19. Sept. 1902 (2, 215—221).
14. Dâna—Meilenstein 32 von Petra: 12. Aug. 1900 (1, 323—324); 20. Juni 1901 (2, 9); umgekehrt: 10. Sept. 1896 (1, 155—156); 4. Okt. 1902 (2, 232—235).

2. Vom Meilenstein 32 von Petra bis Petra.

15. Meilenstein 32—'Ain Neḡel: 1. Sept. 1896 (1, 35); 21. Juni 1901 (2, 9); umgekehrt: 23. Juni 1901 (2, 12); 1.—5. Okt. 1902 (2, 236—240).
16. Meilenstein 32 — es-Sôbak: 12. Juli 1900 (1, 324—326); umgekehrt: 10. Sept. 1896 (1, 155—156).
17. es-Sôbak—'Ain Neḡel; umgekehrt: 10. Sept. 1896 (1, 156).
18. es-Sôbak—Petra: 12.—14. Aug. 1900 (1, 327—333).
19. 'Ain Neḡel—Petra: 4.—5. Sept. 1896 (1, 37—41); 21.—22. Juni 1901 (2, 9—10); umgekehrt: 27.—28. Juni 1901 (2, 10—12); 4. Okt. 1902 (2, 235—236).

#### B. Das Gebiet nördlich von Petra.

20. 'Ain Neḡel—'Ain Gîrâh—Me'an; umgekehrt: 9.—10. Sept. 1896 (1, 154—155).
21. Petra—Oḡrûḡ—Ma'an: 8.—9. Sept. 1896 (1, 150—154).



22. Petra — 'Ain es-Suqāḥ — Ma'an: 19.—20. Sept. 1902 (2, 221—225).  
 23. Ma'an — al-Karrān — 'Ain Ḥadāḥa — Daḥāḥa — Petra: 24.—27. Sept. 1902  
 (2, 225—236).  
 24. Ma'an — Naḥā — 'Ain Ḥadāḥa — 'Ain Dulḥā — Petra: 21.—23. April 1903  
 (1, 274—286).  
 25. Ma'an — durch das Wādī el-Hum — el-'Aḥaba: ausgeköhrt: 15.—18. April  
 1903 (1, 290—297).

# 1. Südpalästina und der Ngeb.

## A. Südpalästina

26. Baxa — el-Ḥaṣṣa — al-'Awḡa — 'Ain el-Kuḡjma — es-Rḥjja — Baxa: 16.—  
 23. Nov. 1897 (1, 198—211).  
 27. Baxa — el-'Arāḥ — 'Ain Ḥadāḥa — 'Ahdā: 29. März — 8. April 1898 (1, 230—240).  
 28. Baxa — die es-Scha — Bijaḥ Aslūḡ: 25.—27. Mai 1897 (1, 165—168); 12.—  
 23. Aug. 1902 (2, 53—76).  
 29. Bijaḥ Aslūḡ — 'Ain Kāḥa — 'Ain el-Kuḡjma — es-Rḥjja — Bijaḥ Aslūḡ:  
 27. Mai — 1. Juni 1897 (1, 166—193).  
 30. Bijaḥ Aslūḡ — Tell 'Arāḥ — Hebron: 1.—3. Juni 1897 (1, 193—197).  
 31. Bijaḥ Aslūḡ — es-Rḥjja — el-'Awḡa — es-Sḥjja — 'Ahdā: 23.—28. Aug. 1902  
 (2, 79—100).  
 32. Hebron — el-Kuḡja — Kurnāḥ — 'Ahdā — es-Sḥjja — el-Maḥāḥa — el-Jalāḥa —  
 die es-Scha: 18.—24. Juli 1901 (9, 17—17).

## B. Das Ngeb.

33. 'Ahdā — Naḥā al-Māḥ — el-'Arāḥa — Ma Ḥadāḥa: 9.—12. April 1898  
 (1, 241—254).  
 34. 'Ahdā — 'Ain el-Kuḡjma — Wādī Lūḡān — Wādī el-Qarḥ — Naḥā es-Sḥjja —  
 Ma Ḥadāḥa: 2.—9. Sept. 1902 (2, 101—183).  
 35. Ma Ḥadāḥa — el-'Aḥaba: 13.—14. April 1898 (1, 254—256).  
 36. Ma Ḥadāḥa — 'Ain Maḥadāḥa — 'Ain el-Wajja — Maḥadāḥa — Tāḥā — Fūḥā: 9.—  
 17. Sept. 1902 (2, 185—215).

Der wichtigste Abschnitt dieses Bandes ist die Beschreibung von Petra, die nahezu ein Drittel des ersten Teiles einnimmt (1, p. 31—180). Meyer hat während fünf verschiedener Aufenthalte, die zusammen ungefähr den Zeitraum eines Monats umfassen, die Umgebung der Stadt aufs Gründlichste durchforscht und eine Anzahl Monumente entdeckt, die Domaszewski und mir wie auch allen früheren Reisenden entgangen waren. Ob die von ihm gesammelten naturhistorischen Inschriften das von Etrus in so meisterhafter Weise



zusammengetragene Material wesentlich bereichern werden, können wir erst nach dem Erscheinen des Inschriftenbandes beurteilen. Besonders hervorzuheben sind seine durch zahlreiche Photographien und Pläne erläuterte Beschreibung des Kreuzfahrerschlosses el-W'ejra (p. 68 sqq.) und seine Aufnahme des Heiligtums von ed-Dejr (p. 147 sq.), die bei uns fehlen; auch bei den von uns aufgenommenen Monumenten hat er manche wertvolle Ergänzungen geliefert. Es wäre aber sehr zu wünschen gewesen, daß er unsere Nummern zitiert und seine Darstellung dadurch mit der unserigen in Einklang gebracht hätte, womit dem Leser unendliche Mühe erspart geblieben wäre; mit unserem Petrarverzeichnis wollten wir einen Grundstock liefern, an den sich die Späteren anschließen konnten, um der heillosen Verwirrung zu steuern, die in der Bezeichnung der einzelnen Monumente bisher geherrscht hatte, und es ist im Interesse des Werkes selbst sehr zu bedauern, daß der Verfasser hiernach gar keine Rücksicht genommen hat. Ich bin daher auch hier gezwungen, das von ihm Versäumte nachzuholen und ein Verzeichnis der von ihm beschriebenen Monumente zu geben, in dem ich unsere Nummern anführe.

**Beschreibung von Petra: 3. Teil, pp. 41—150:**

- p. 42: Wasserbehälter beim Eingang in das Bâb es-Sik und zwei Mühlen.  
 p. 44: Grab of-Hân (Fig. 7) = Br. 4.  
 p. 46: Kuppe Harâb er-Ramla mit Opferplatz; Br. 1 erwähnt die dazu hinaufführende Treppe.  
 p. 46: Bogengrab (doch nicht Br. 32) und ein Heiligtum (Br. 21?).  
 p. 47: Altar am nördlichen Ufer des Bâb es-Sik.  
 Sahlg-Gräber (Fig. 11 = Br. 7 und 9, Fig. 12 = Br. 9).  
 p. 48: al-Grâfi = Br. 14—15; Stützmauer = Br. 20; al-Moglem-Tunnel (Fig. 16, 19 und p. 53) = Br. 31.  
 p. 50: Uralte Senkgräber (Fig. 13—14); Sahlg-Grab (Fig. 15) = Br. 20; Katakomben, Altäre und Votivnischen über dem Tunnel (Fig. 17—18).  
 p. 53: Der Moglem-Tunnel (Br. 31) und das Tal an seinem Nordende.



- p. 58: Ausführliche Beschreibung von al-W'ajra (Fig. 20—23) = Br. 231.
- p. 73: es-Sik (Fig. 34—37): Br. p. 216 sqq.
- p. 76: In einer südlichen Seitenschlucht des Sik (Br. 58) eine Altarnische (Fig. 38); dann die Altarnischen Br. 60 (Fig. 39—41).
- p. 77: al-Öerra oder al-Ka'sa (Fig. 62) = Br. 62. Daß der Name al-Öerra oder kommt Fir'aun erst von den Fremdenführern herührt, bezweifle ich; er kommt bereits bei Isav vor, allerdings nicht als Bezeichnung des Tempels, sondern des vermeintlich darin verborgenen Schatzes und scheint aus Jerusalem zu stammen; Buxbaum hat Kaer Fir'aun.
- p. 78: Wasserleitung (Fig. 43): Br. p. 211.
- p. 79: Die Opfersäule Umm Qasbi (vgl. p. 98), zu der die Treppe Br. 63 durch die mit Altarnischen (Fig. 44—47) versehene Schlucht Zarnök al-Öerra hinaufführt. — Kammer mit rohem menschlichem Bildnis an der Außenwand (Fig. 48) = Br. 66 (Fig. 363). Gegenüber davon das Badanlage.
- p. 80: Durch die Schlucht Zarnök Kodlak (Fig. 49 = Br. 80) auf den Obeliskenberg hinauf.
- p. 81: Künstliche Plattform, besteht der Länge nach aus sieben ungleichen parallelen Teilen, die dadurch entstanden sein dürfen, daß aus dem festen Sandstein Baumaterial gebrochen wurde = Br. 88. — Zündelle (Fig. 50—52) = Br. 86 (Fig. 369).
- p. 83: Großer Opferplatz (Fig. 53—61) = Br. 86 n.
- p. 91: Altarnische unterhalb des Opferplatzes (Fig. 62—63, vgl. Br. Fig. 284); andere auf dem Wege zum Theater hinunter (Fig. 64—65).
- p. 94: Nabatäische Inschriften = Br. 93.
- p. 96: Obeliskon (Fig. 66, 66) = Br. 89, 90. Auf den Felswänden weiter südlich nabatäische Inschriften = Br. 290 n. Dann hinab zum Heiligtum
- p. 97: Haräbi an-Nmör (Br. al-Mör): nabatäische Inschriften = Br. 292, südlich davon das Heiligtum = Br. 290.
- Vom Zarnök Kodlak (Br. 80) hinüber zum



- p. 98: Opferplatz Umm Hāsān (Fig. 67—70; vgl. p. 79, Fig. 71: Blick auf el-Madrasa); von dort hinab durch
- p. 102: die Schlucht Zarnāk el-Gorra (p. 79), wo nabatäische Inschriften gefunden wurden, nach el-Gorra (Br. 62) und dem
- p. 103: Theater (Fig. 72—75) = Br. 161.
- p. 104: Stadtgebiet, zunächst die Nordhälfte:
- p. 106: Basilika, vielleicht Br. 124. Turm.
- p. 106: Wasserbehälter; Kirche (Fig. 76). — Auf der Südseite des Bachs: die Straße = Br. 404; Relief (Fig. 77, vgl. Br. Fig. 348)
- p. 107: Wasserbehälter = Br. 410 und Bad = Br. 408. — Tor (Fig. 78) = Br. 406. el-Kayr (Fig. 79) = Br. 408, mit Altar = Br. 409.
- p. 108: Zehb Fīr'ann Br. 109. — Dann nach al-Farasa und in das nördliche Wādī (Br. p. 271):
- p. 109: Grab = Br. 239; Mauerperre mit Treppe = Br. 243.
- p. 112: Wasserbehälter = Br. 240. — Dann in das südliche Wādī von al-Farasa (Br. p. 270): Grab (Fig. 80) = Br. 268. — Dann zurück zur Westwand des Obeliskens- oder Theaterbarges (imn 'Eldī (nicht des Obel el-Holā'); Grab (Fig. 81) = Br. 229; Grab (Fig. 92, irrtümlich bezeichnet) = Br. 228.
- p. 110: Mofat el-Krāt (Br. Südgräber); Scharif-Grab (Fig. 82—88) = Br. 307. — Dann zum Obel el-Hārūn (Fig. 84—86) = Br. p. 413.
- p. 114: Klostersruine unterhalb des Gipfels.
- p. 115: Beschreibung des Aarongrabes (Fig. 86).
- p. 118: Vom Obel el-Hārūn zurück nach Obel el-Torra (Br. Südwestwand auf Fig. 323) und Obel el-Barra (Br. el-Habla), Gräber am Fuße des letzteren (Fig. 87) = Br. 304—372 (Fig. 328).
- p. 120: Hām el-Holā (Fig. 88) = Br. Akropolisberg, p. 300. Ruinen (der Zitadelle von Petra?) auf dem Gipfel. Fig. 89 ist ebenfalls der Akropolisberg und zeigt das unvollendete Grab Br. 400.
- p. 122: Zum Theater zurück. 'Unajān-Grab = Br. 308.
- p. 124: Grab Umm es-Sandīk = Br. 772. Südlich davon eine Treppe, die auf den Berg al-Hobza hinaufführt zu einem festen Turm



und einer Zisterne. Gräber Himm 'Amidä = Br. 760 und Himm Za'köke (Fig. 90) = Br. 765. Grab des Sextus Florentinus = Br. 768; aus der Steinschlucht neben diesem Grabe führt eine Treppe auf al-Hohza hinauf; oben ein zerstörter Wachturm, einige Wasserbehälter, kleine Gärten, auf einer großen Kuppe ein Altar und mehrere offene Kammern<sup>81</sup>.

p. 125: Nordwestwand = Br. 768 — 697. Wasserbehälter = Br. 696. Sarkgräber = Br. 698 (Nischen).

p. 126: Wasserleitung. Opferaltar = Br. 688. — Morār en-Nazāra = Br. Nordostgräber (p. 369). — Straße, die den Namada-Paß mit Petra verbindet = Br. 646. — Plateau 'Arghāb al-Hāḥ (Br. Fig. 491) mit Gräbern (Br. 636 — 644). Bedeckte Wasserleitung.

p. 127: Die älteste Anlage der Stadt, die Befestigungen und Handelsmagazine.

p. 106: Wādī Abū 'Alōka (Fig. 91), in seinem oberem Teile Wādī Ma'ārat al-Kahra genannt (vgl. S. 181) = Br. Wādī et-Turk nūnāḥ. — Grab mit der nabatäischen Inschrift = Br. 635.

p. 131: Opferplatz = Br. 626. — Wādī Ma'ārat al-Wasā = Br. Drittes Nordwestwādī (p. 365). — Rücken Maḥāt Maḥār (vgl. zu diesem Namen *Revue biblique*, 1907, p. 282) = Br. al-Ma'āṭara (p. 346). Grabkammer mit nabatäischen Inschriften = Br. 631.

p. 132: Wādī Ma'ārat et-Tarfāwīḥa = Br. Zweites Nordwestwādī (p. 369). Das Bild Fig. 92 gehört nicht hierher, sondern stellt die Westwand des Obeliskenhorgos mit dem Grabe Br. 229 dar. Im oberen Teile des Wādī:

p. 133: Nabatäische Inschriften, wohl Br. 470 und 474a. Altarrelief (Fig. 93). Sehrig Grab (d. h. viereckiger Pylon); ich habe jedoch keine bemerkt und vermute, es ist das Hagr-Grab Br. 473 gemeint.

p. 134: Šayb ad-Dajr (Fig. 94) = Br. Erstes Nordwestwādī. Treppe = Br. 442. Römisches Grab mit Spuren einer nabatäischen Inschrift rechts von der Tür = Br. 453, vgl. Br. 456. Die



Treppo hinauf, nach wenigen Minuten (etwa bei Br. 458?) nach rechts durch einen Felsenriß in die Schlucht Kotjar ad-Dejr (Fig. 95), die von mir nicht besucht wurde, wahrscheinlich aber von Euting.

- p. 136: Heiligtum, nabatäische Inschriften (wohl = Br. 461) und Altarnischen (Fig. 96 = Br. Fig. 363; Fig. 97—99). Dann wieder durch die Treppe hinauf auf die
- p. 137: Ebene Umm Zulfans (Br. p. 329), darin ein Felsklotz mit einem Opferaltar (Fig. 100).
- p. 138: 30 Schritte südlich (nördlich?) davon die Klausse mit drei Kreuzzeichen und einer nabatäischen Inschrift = Br. 460. 50 Schritte südlich davon eine andere Treppe, die zu einigen Klausen führt, bei denen sich auch ein großer Saal befindet.
- p. 139: Ihnen gegenüber sieht man am Ostrande der Ebene eine dritte Treppe, die auf eine ziemlich hohe Kuppe führt, wo ein ähnlicher Opferplatz zu sehen ist. Etwa 60 Schritte von der zweiten Treppe erblickt man im Westfelsen eine begonnene Tür und ein schönes römisches Grab (Fig. 101) mit einer einfachen Tür, doppelten Senkgräbern und mit nabatäischen Inschriften. Daneben zwei Altarnischen (Fig. 102). Zu dieser Beschreibung hätte eine Kartenskizze gehört; die Lage der verschiedenen Monumente läßt sich schwer erkennen. — Durch die zweite Treppe (p. 138) auf das Hochplateau von ed-Dejr.
- p. 142: Der große Tempel al-Fajūma (Fig. 103—107, 111, 148) = Br. 462. Vor dem Tempel, etwas nördlich davon, ein Opferaltar (Fig. 108—110). In der Nähe eine Treppe, die auf das Dach des Tempels führt. Dem Tempel gegenüber, auf einer Sandsteinkuppe, liegt
- p. 146: das Heiligtum von ed-Dejr (Fig. 112—116) = Br. 466.
- p. 147: Heiligtum mit nabatäischen und griechischen Inschriften = Br. 466. Heiligtum mit Kannelrelief (Fig. 117, mit etwas zu viel Phantasie gezeichnet, und 118) = Br. 466 (Fig. 368).

(Fortsetzung folgt.)



## A n z e i g e n.

N. RUDAWAKAWIS, *Der sudgararabische Dialekt im Džafar (Zfar)*.  
1. Prosaische und poetische Texte, Übersetzung und Indices. Wien  
1908. ALFRED HORN (Sudarabischen Expedition. Band VIII).

Als eine weitere Frucht der an wissenschaftlichen Ertrag ungewöhnlich reichen 'Sudarabischen Expedition' legt N. RUDAWAKAWIS prosaische und poetische Texte im Dialekt von Džafar (Zfar) am persischen Meerbusen vor, welche er in Wien von dem Weltreisearchivler Mohammed ben Schim al-Kür aufgenommen hat, demselben Gewährsmann, welcher D. H. MÖLLER die von ihm publizierten Šhawari-Texte überlieferte.

In der Kunst des Erzählens ist dieser Redner nicht gerade ein Virtuose; seine Geschichten leiden vielfach an störender Sprunghaftigkeit; es fehlen nicht selten notwendige Bindeglieder,<sup>1</sup> oder es werden Voraussetzungen der Handlung erst hinter dem Bericht über diese selbst nachgebracht. — Auch klagt der Hefenagaber über seine Unzuverlässigkeit und Ungeduld beim Erteilen von Erklärungen. Während er Anstößiges ohne Bedanken vortrug, leistete er bei den ihm abgefragten Deutungen starke Stille im Verdrehen. Doch griff

<sup>1</sup> Z. B. fehlt in Nr. xii die bewegende Motive der Handlung, daß die Sultanstochter den Küssen geliebt hat, der sie seinem Oheim anliefernte, wodurch erst die Eifersucht dieses letzteren sich erklärt. — S. 60, 1 heißt es schon von den Fremden, wo es gerade darauf ankommt, daß es die Frau des Ermordeten war. — In Nr. xiv ist der Ausgang der Geschichte recht flüchtig erzählt, usw.



oft der Überlieferer der Sogdri-Texte, 'Alī ben Āmer en-Nabḥānī, ratend und aufklärend ein. Diesen Mangel des Berichterstatters kommen naturgemäß in geringerem Grade bei den Prosa-Texten zum Ausdruck; in den poetischen Stücken mit ihren zahlreichen seltenen und fremden Wörtern und losen Zusammenhängen wirkt dieser Mangel weit empfindlicher. RUODUKANAKIS hat sich aber keine Mühe verdriessen lassen, aus den oft langstüßigen Darlegungen des Erzählers das Wesentliche der Erklärungen zu extrahieren und teils als kurze arabische Glossen, teils als deutsche Erklärungsworte in den Anmerkungen wiederzugeben. Ohne diese aufopfernde Geduld und eindringende Hingebung würden die Gelehrte vielfach unge löste Rätsel geblieben sein; auch jetzt erscheint nicht wenig es noch dunkel, oder die Originalerklärungen, wie KROG. selbst oft betont, zweifelhaft. Durch die hart neben die Texte gedruckte Übersetzung wird, wie in den vorangegangenen Bänden, das Einlesen und Verständnis vorzüglich gefördert. Ein zweiter Teil, der in Vorbereitung ist, soll Einleitung, Grammatik und Glossar bringen. Sehr angenehm wird es von dem Leser empfunden, daß die Transkription dieser Texte ohne die sonst vielfach üblichen verwirrenden Künsteleien durchgeführt ist.

Die Erzählungen sind zum Teil Märchen, unter denen einzelne mit denen der vorangegangenen Bände verwandt sind, z. B. Nr. ix mit dem Mehri-Text bei D. H. McGRATH I, 80 ff (Die Reise zur Tochter des Sonnenaufgangs, der Morgenröte). Andere enthalten lustige Schelmenstreiche, wie Nr. iv von den drei diabolischen Brüdern, Nr. vi die Taten des tapferen Kämpfers Abū Nasar, laus Anekdoten, Nr. xi Schwänke des Fuchses ḥo-Nuwās, Nr. xii Laster des linderlichen Sihayr, stark erotische Charaktere. — Lieblich und gefühlvoll ist Nr. xiii: Ein Neffe, der durch List seinen Oheim in den Besitz der Saltanstochter gebracht hat, wird von diesem aus Eifersucht getötet; aber die Prinzessin, die den Neffen liebte, stirbt an dessen Grabe. Zwischen ihren Gräbern sproßt ein Baum unpar, und jeder Vorbeikommende erzählt, das ist das Grab dieser beiden Liebenden. — Kulturhistorisch interessant sind z. B. Nr. vii: Sa'id liefert einen



Mann, der eine Blutschuld gegen Sa'ids Stamm auf sich geladen hat, den Rühern aus; nachdem aber der Mörder vor seinem Tod den Sa'id angarnen hat, tötet dieser die Rache, darunter seinen eigenen Onkel; Nr. viii: Von dem, der das Gottesurteil findet (*Mimrit*). Er faßt die Zunge des Verdächtigen mit einem glühenden breiten Eisen zweimal, von jeder Seite einmal. Dann schließt der Geprüfte den Mund und speit darauf aus. Wenn er weit ausspeit, ist er unschuldig; wenn er aber schuldig ist, schwillt seine Zunge an. — Nr. i erzählt vom Sklavenfang, bei welchem ein tapferer Sklave sich ins Meer wirft, ein anderer, gefangen genommen, den Rühern wieder abgejagt wird.

Interessantes folkloristisches Material enthalten die prosaischen, wie die poetischen Stücke auch sonst. Z. B. wird ein Totenopfer S. 14, 3 und 52, 5—10 dargebracht. — Einem im Kampf Gefallenen zu Ehren, über dessen Grab man keine Steinplatten zu legen hat, zerbricht Abū Zaid sein Schwert und pflanzt die eine Hälfte an Häupten, die andere zu Füßen auf (10, 39 f.). — Die Frau, die Blutrache für ihren Mann genommen hat, trinkt einen Schluck vom Blute seines Mörders (40, 27). — In dem Gedichte xxiv hört ein Mann, der mit seiner Kamelin in der Wüste und hier eingeschlafen ist, eine Frau, die mit ihrem Kinde gestorben und nun ein Dämon (*al-kinnigga*) ist, eingingel klagen, daß sie beide nichts zu essen haben. Da gießt er Milch zu Boden, molkt sein Kamel und gießt auch diese Milch nachher den Gestorbenen hin.

Auf die Anlässe der Gedichte, die so mannigfaltig sind wie das Leben der Beduinen, im einzelnen einzugehen, ist nicht möglich. Hingewiesen sei hier nur auf die poetische Vorherrschung der körperlichen Reize der schönen Talha auch deren Vermählung (S. 64 ff.), die starke Ähnlichkeit mit den von Weizsäcker veröffentlichten syrischen Hochzeitsliedern hat. — Die Gedichte werden auch für das Lexikon sehr ergiebig sein. Knoroxasars wird erfreulicher Weise im II. Teil dieser Frage, sowie der über Metrum und Reim besondere Untersuchungen widmen, die sehr erwünscht sind.



Ein Hauptwert dieser Publikation liegt auch in der grammatischen Erschließung dieses neuen Dialekts. Freilich ist es ein unvermeidlicher Mangel, daß er nur von einem einzigen Erzähler her aufgenommen ist und dessen individuelle Eigentümlichkeiten natürlich nicht überall mit denen der Gesamtheit übereinstimmen (vgl. z. B. weiterhin über mehrfaches Schwanken bei ihm selbst). Aber im Großen gewinnen wir jedenfalls ein treues Bild dieses Dialekts. Im Folgenden sollen nur eine Reihe seiner wesentlichen Erscheinungen hervorgehoben werden.

Charakteristisch ist dem Dialekt die starke Neigung zur Akzentuierung der Schlußsilbe; dies tritt sowohl beim persönlichen Pronomen, als beim Perf. des Verbs, z. T. auch beim Imperfekt, als endlich bei den zweisilbigen Nomina mit kurzen Vokalen hervor (weiteres s. unten).

Auf dem konsonantischen Lautgebiete kann hier auf die feineren Modifikationen der Aussprache (Einhg. S. viii) nicht eingegangen werden. Ich nenne nur die häufige Mouillierung nach *l*, *z*, wie *el(y)l* = الى, 'as(y)äyeyu' ,zwei Mahlzeiten', *ä(y)l'er* ,Maur', *waš(y)u* ,verkauften' 130, 14 (nur vereinzelt nach *z*). — Anlautendes Hamza fällt bei häufigen Wörtern in Fällen wie *bi*, *hi*, *hihi* ,seine Schwester' weg. — Der Übergang von *f* in *t* findet sich (wie in dem bekannten *tīm* ,Maul'), z. B. in *et-taḡḡiyā* ,die obere' für klass. *faḡḡ*, sowie in *dilti*, *diltu* ,springe (fem.)', ,springet' (42, Anm. 4) neben häufigem *dlif*.

Auf dem vokalischen Gebiet ist die starke Entwicklung der *l*-laute hervorsteckend, die nicht bloß in den von den alten Grammatikern beobachteten Fällen erscheint, sondern auch z. B. in *heḡē*, *mā* ,Wasser', *māḡ* ,bei ihr', *ēyā* ,zu' (hier auch z. B. in Mekka), wobei die Grammatiker es ausdrücklich leugnen, sehr auffällig bei Perfekten von *vz* wie *kān*, *yāl* u. u. m. — Klassisches *i* wird öfter *ēy* gesprochen, z. B. in *hēy* ,sie', *āsthey* ,öffne' (fem.) 49, 4, *dāḡyā* ,Führer' 74, 3, *'aleyā* ,Krauke' 74, 18 u. a. — Einschieb kurzer Vokale findet sich häufig in Poesie des Muttrums wegen, z. B. *heḡe-baḡa* ,wir dachten' *'uḡḡeḡa* ,wir sprangen auf', *yḡeḡḡibān* ,sie lägen'



132. 11. *maſaſiſi* 'Gemechter' 74, 1. 11 u. a.; in Prosa z. B. *paraſena*, *baraſena* 41, 2, 5, *yihodamān* 40, 18 u. a.

Beim Pron. pers. sind zumeist schlußbetont: *eni* 'ich' (auch auf 12, 27; 51, 11; *ni* 27, 18; — in Poesie auch *āni*); *entā*, *entē* 'du'; — *er* ist gewöhnlich *hēu* (sohan *hēr* 21, 2, *hōu* 22, 15, *hū* 23, 24. 30 u. ö.); fem. *hāy*, auch *hīy* (18, 19). — Plur. 1. P. *hend*; 3. P. *me*. *Am* (mit deutendem Präfix *enham* 18, 26 = *en<sup>3</sup>*).

Unter den Suffixen weist die 2. P. sg. fem. das *i* (*Keſkeſe*) auf. z. B. *hīnī* 'Deine (f.) Tochter' 23, 5; *baſi* 'ich will Dir geben' das. u. a. — Die 3. P. sg. *me* lautet hier *ah*. z. B. *lah*, *riſah*, *madh* 'sein Name'. Der zugrunde liegende Ausgang *a* des Nomens entspricht also dem im Hebr. und Aram. vorauszusetzenden. — Im Fem. erscheinen neben dem gewohnten *hi* ziemlich häufig Verfürbungen, z. B. *iḥhē* 'Ihr Mund' 3, 11; 12, 6; *hihē* 12, 10, *ihē* 14, 1, sogar *hhi* 2, 29; 3, 25; 53, 10; 53, 3 [dicht neben *uyyāh*, *tiyāh* Z. 17; ebenso 3, 11 u. ö.]; *ajībī* 'ich wurde ihr geben' 2, 7 u. a. Es wäre noch genau festzustellen, in welchen Fällen des Umlauts, wie in den obigen, ein benachbartes *e*, *i* als Ursache anzusprechen ist: *ihē*, *ihī* und andere Präpositionen könnten sich als Analogiebildung nach *hi(hi)* erklären. — Im Plur. lautet die 2. P. *me* *kām* 41, 17, *kām*, die 3. P. *me* *hām*, aber auch *hām* (42, 1, 2, 30 hier nach vorhergehendem *i*, *ū*, wohl Analogiebildung nach dem fem. *hen* (3, 27. 32 u. a.)

Das Demonstrativum *me* ist *hāga* und *hāde*, auch *hāſe* (11. 11. 33); ohne Vorzeichen: *de* 2, 16. Wie auch im Mekkän., *Amān* u. a. kommt in Verbindung mit *hā* nur *kidi* vor, z. B. 29, 24; 50, 21; in dessen überall konsequenter *de* sich das aramäische Masculin *de* deutlich erhalten hat (vgl. meine *Sprachwissenschaftl. Untersuch.* 1, 35). Die Komposition *dehāyā* (*dhāyā*) 'jetzt' findet sich auch im Omāni ebenso. — Das Fem. ist *di* (29, 25 u. a.); es wird vom Erzähler zuweilen auch für das Masc. verwandt: z. B. 19, 21. 23; 12, 30. — Das fem. Demonstrativ für das Entferntere ist *dhik* 3, 16; *dhikē* 'I legte ja jener Nacht' 7, 11. Plural: *dehāk*, *dhāk* 53, 5, 24. — Für die

\* Vgl. das irāqliche 42.



Frage dient auch hier das weitverbreitete *mén*, für das Relativ *li* neben *alti*.

Bei der Verbalflexion ist die Endbetonung im Perfekt 3. P. Sg. masc. und fem. charakteristisch und derjenigen beim Personalpronomen und den zweisilbigen Nomina parallel. Z. B. *ga'dd* 'saß', *ngdi* 'gelangte', *hebelit* 'sie war schwanger', *lebelit* 'sie kleidete sich', *dehrit* 'sie ward wund', *deedé* 'sie floh'; auch mit Suffix 3. P. Sg. *drastah* 'sie stach ihn' 22, 1, u. a. m. Infolge des Abfalls des unbetonten ersten Vokals bilden sich zuweilen Vorschlagsvokale: *idhál* 'ging hinein', *stétk* 'blieb hängen', *endár* 'erschöpfte heraus'. — Die 3. P. Pl. endigt auf *de*, *de?* also nach Analogie der Vld. ult. w; z. B. *dhaldé* 'sie gingen hinein', *sirdéé* 'sie flohen', *ga'déé* 'sie blieben' usw. Seltener erscheint *á*, wie in *hállá* 22, 31, *haddá* 28, 1, *gállá* 2, 14 u. a. — Die 2. P. Pl. endigt auf *tu*, z. B. *gultu* 11, 25, *wagtu* 5, 4, *indéeru* 5, 1. — Das Imperfekt in der Bedeutung des Wollens und der Zukunft nimmt *ha*-Präfix zu sich, z. B. *baardu* 'ich werde schlafen', *daa baarúq* 'ich werde stehlen' 22, 18, *duu baarú* 'ich will raubn' 18, 18 u. a. — Hinsichtlich des Tons finden sich hier nebeneinander Fälle wie *ba-neh-fir* 'wir wollen graben' 52, 4, *ndhál* 'wir wollen ein-treten' 62, 1 (s. auch die oben erwähnten), und wieder *gh-fir*, *ghktib*, das Z. b. *stéltis* 5, 28 u. a. — Unter den Konjugationen sei die eigenartige letzte hervorgehoben: *ghaldé* 'verwandelte sich' 10, 7, *ghatamt* 'sie wurde getauft' 32, 26.

Von unregelmäßigen Verben verlieren diejenigen beim Hamaatne im Perf. 2 infolge der Endbetonung den ersten Radikal: *kál* 'saß' 14, 9: 42, 11 auch *kát* 22, 32, *kaldá* 'sah' 21, 3, *kólt* 12, 14, *b-á-hen* 'raubten sie' 32, 7. Zur Auffüllung der Wurzeln wurden sie dann in anderen Personen z. T. wie *o-b* behandelt:<sup>1</sup> *hílegua* 'wir nahmen' 11, 36. — Das Impf. lautet *jákel*.

Bei den *vz* ist auffällig der Umlaut der Stammsilbe in *kén* 'war', *ghí* 'sprach', *stén* 'sie sah' 21, 24 (siehe *kén*, das aber seltener

<sup>1</sup> Wie auch im Hagiamaat, Tanta und Mahat; nahe Verwandtes in andern Dialekten.

<sup>2</sup> Ebenso im *tráq*. — Vgl. hierzu unten *klá*, *ghá* u. a.



ist, sogar *kāfāt* 'Du bist' 23, 1; 25, 22; *gāt* 3, 17; 2, 7 u. 8, *āir* 'zog' 3, 12, *rāh* 'ging' 3, 23). Nicht auffällig ist es bei dem intrans. *nām* 'schloß' 27, 12, wovon *hāb-tām* 22 zu vergleichen. Liegen in den ersteren Fällen Bildungen nach Analogie der intransitiven, wie z. B. des arab. *maṣa*, *haṣa*, *naṣa* oder der *ʿāz* vor?

Die 2-7-Verben zeigen auch hier wie in den anderen modernen Dialekten, beim Antreten konsonantischer Endungen Analogiebildungen nach den 1-6: v. B. *gazzāyān* 'wir folgten Spuren' 59, 16, *raddeḡān* 'sie (fem.) kehrten zurück' 44, 21, *zillāyān* 'sie (fem.) trugen es fort' 10, 18, *temmāyān* 'sie (fem.) sind fertig' 57, 6; *imdyt* 3, 13, 32. Dabin gehört wohl auch das *š* in *temm-š-ān* 'er erledigte sie (fem.)' 10, 10. — Nach Art des Klassischen ist der Imp. 2. P. *imā*, *fokk* 'hies aus' 58, 25.

Von den ʿab, die wenig Eigentümliches bieten, sei hier die mit anderen Dialekten zusammenstimmende Endverkürzung in dem Wort *taʿād* 'kamme' herausgehoben.

Das Nomen zeigt wenig Abweichendes gegenüber den anderen modernen Dialekten. Die Formen mit zwei kurzen Vokalen sind Oxytona, wie *ḥād* 'Schwangerschaft', *ḥād* 'Feindschaft', *ḥenṣ* 'Schlange', *ḥafṣ* 'Hohl', *ḥabṣ* 'Myrrhe'. — In Poesie hat sich öfter die Nominis erhalten; wie *kullān* 64, 51, 57, 20; so wohl auch in *ḥazirān*, *rumḡdān* 66, 11, 16, 17.

Von Partikeln seien erwähnt das auch sonst weitverbreitete *ta*, *te*, *bi*, *bi* 'daß', *taʿand* 'bis zu' 3, 24, *ta jāt lāyl* 'da in der Nacht' 32, 33. — *gum* ist sowohl Präposition der Zeit, wie *gum aḡḡab*, *gum lāyl* 'des Morgens, des Nachts', als Konjunktion der Zeit, und zwar eine sehr gewöhnliche für 'als, wenn'; es hängt wohl mit *āth*, 'nennen zusammen'. Eigenartig ist *maṣall-ah* 'siehe da' ganz in der Art des klassischen *المنجلى* 6 konstruiert; z. B. *maṣallān ḥrajjal* 'da war es ein Mann' 50, 28, *maṣallān ka kullān trāh* 'da war es ganz Staub' 10, 6. — Beachte ferner *mā-kin* 'aber, jedoch' 58, 1 gegenüber klass. *lākin*. — *u-za* in Poesie 'und wenn' 59, 10, 22 in der Bedeutung des klass. *وإن*. — *tāte* 'müde' 132, 10, 11 usw.

<sup>1</sup> Wie verhält sich aber dazu das koptische *gān*, *gāt*?



KIMURAHAKE hat in dieser unter erschwerten Umständen durchgeführten Aufnahme der Texte und deren (namentlich in den poetischen Stücken) recht schwierigen Übersetzung sehr wertvolle Beiträge zur auch Dialektforschung gegeben. Er dankt in der Vorrede seinem Lehrer D. H. MULLER, der zahlreiche Stellen mit ihm besprochen und vom Ganzen eine Korrektur gelesen, sowie M. HARTMANN, der ihm zu Nr. 11 (Im Zed) mehrfache Beiträge geliefert hat. Seine Publikation ist sehr sorgfältig und gehaltreich. Wir dürfen in dem schon vorbereiteten Band II, welcher eine systematische Verarbeitung dieses neuen Materials, darunter auch die notwendigen Untersuchungen über Metrum und Reim der Gedichte bringen soll, einem weiteren gefügigen Beitrag zur Dialektforschung entgegensehen.

Berlin.

J. BARTH.

BRUCKELMANN, Dr. K., ordentlicher Professor an der Universität Königsberg, *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, Band I, Laut- und Formenlehre. Berlin, Verlag von REIHER & REIHER, 1907 und 1908, gr. 8°. xvi, 665 S. — Mk 32.—

Es dürfte wohl keinen Semitisten geben, der nicht schon die erste Lieferung des in seinem wichtigsten Teile seit kurzem fertig vorliegenden, jüngsten Werkes BRUCKELMANNS freudig begrüßt hätte. Und nun findet man auch, was man erwartet hatte: schon in diesem der Laut- und Formenlehre gewidmeten ersten Bande eines anfangsreichen Kompendiums hat der Verfasser alles zusammengetragen, was auf dem weiten Felde der semitischen Sprachen zu holen ist. Interessantes und Wissenswertes in Hülle und Fülle und, was die Hauptsache ist, das Buch bietet jedenfalls jedem, gleichgültig mit welchem Zweige des semitischen Sprachstammes er sich auch befassen mag, eine Menge von Anregungen zu weiteren Forschen. Was da gebracht wird, ist auch wirklich staunenswert. Schon aus der Einleitung ersieht man, daß BRUCKELMANN die einzelnen, großen Gruppen der



semitischen Sprachen in ihrer Gesamtheit überblicken und ihre Entwicklung und Verbreitung von den ältesten Zeiten bis auf unsere Tage verfolgen will. Und dann führt er uns auch alle, sowohl die alten, toten Hauptvertreter in ihrer starren lapidaren oder literären Gestalt, als auch die jüngsten, noch lebenden Ausläufer in ihren mannigfaltigen Wandlungen, nach ihren lautlichen und formellen Eigenheiten vor, immer das Charakteristische jeder einzelnen von den vielen Sprachen und Mundarten herangreifend und diese nach streng wissenschaftlicher Methode mit den anderen vergleichend.

Seinen Hauptzweck hat das Werk zweifelsohne erreicht. Von einem Abschlusse semitisch-sprachvergleichender Studien kann jedoch, wie BROCKELMANN selber auch hervorhebt, ausführlich noch lange nicht die Bede sein. In dankenswertester Weise macht der Forscher vor allem auf jene semitischen Idiome aufmerksam, welche erst durch die Publikationen der Sedarabischen Expedition der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien zwar weiteren Kreisen zugänglich geworden sind, bis jetzt aber noch immer viel zu wenig Beachtung gefunden haben. Denn gerade aus diesen drei Sprachen, aus dem Mehri, dem Soqotri und dem Schuari, dürfte die vergleichende Grammatik noch sehr viel Nutzen gewinnen. BROCKELMANN selber ist bis und da allardings einem von diesen drei wichtigen Faktoren, dem Mehri, etwas näher, während er die beiden anderen so gut wie vollends beiseite läßt, „um“, wie er meint (Vorrede, v. Mitte), „nicht durch Verwertung noch unangeschlossener Materialien der drohenden Gefahr des Irrthums zu verfallen“. Da jedoch die Hoffnungen des Verfassers trotz seiner Zurückhaltung dort, wo er aus dem Mehri zitiert, mitunter nicht ganz unbegründet zu sein scheinen, möchte ich einige von diesen Stellen noch vor Publikation meiner Mehri-Studien<sup>1</sup> gleich hier verzeichnen, um so etwaige durch solche Versehen leicht entstehende Mißverständnisse zu verhüten. Dabei sei es mir aber auch gestattet, einige andere Bemerkungen beizufügen:

<sup>1</sup> S. *Anzeige der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien*, Jahrgang 1906, Nr. xvii, S. 114—116: Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache in Sedarabien.



S. 23 zitiert BROCKELMANN unter den Lehrbüchern für das Arabische auch L. MAMAK, *Praktische Grammatik der arabischen Sprache*, Wien 1905. Dieses Buch hatte ich kaum zwei Wochen nach seinem Erscheinen im *Allgemeinen Literaturblatt* xiv, Nr. 21, Sp. 664—667 am 15. November 1905 angezeigt, um die verheerenden Fachgenossen so bald als möglich vor einem Sammelanfaufe von Sprachschulbüchern zu warnen, das auf jeder seiner 228 Seiten die glänzendsten Beweise für die geradezu fabelhafte Unwissenheit seines Schöpfers bringt. Um so größer war mein Erstaunen, hier bei BROCKELMANN, der hinsichtlich der Literaturangaben doch sehr wüßerisch zu sein scheint,<sup>1</sup> in einem gewiß ernst zu nehmenden wissenschaftlichen Werke neben den Namen eines PRÄTORIUS, HUNZI und MONTON-VIDAMIER den eines MAMAK genannt zu finden, der doch auch in der *Orientalistischen Literatur-Zeitung* von F. E. PUSCH ix, Nr. 12, Sp. 660—662, und zwar erst ein Jahr später, am 15. Dezember 1906, in der gebührenden Weise getadelt worden war. Das Versähen BROCKELMANNS, der also auch die zweite der beiden Rezensionen nicht gelesen hatte, schloß mir nur erklärlich, als ich annahm, er habe sich bei der Besichtigung des famosen Buches durch Klatsche, Prospekte, Ausstattung, Umfang und etliche andere hier nicht zu nennende, immerhin sonst den Stempel der Zuverlässigkeit aufdrückende Äußerlichkeiten täuschen lassen und so geglaubt, bei diesem Buche entspräche den äußeren Vorzügen jedenfalls auch der innere Gehalt. So machte ich denn BROCKELMANN auf die erste der beiden Rezensionen aufmerksam. Darauf allerdings, daß BROCKELMANN das Buch überhaupt noch nicht in der Hand gehabt hatte, als er es zitierte, war ich nicht gefaßt, u. Nachtrüge und Berichtigungen, S. 668 ad S. 39; Das Machwerk von L. MAMAK hatte ich hier nicht genannt, wenn es selbst über die Besprechung von M. BERNHARDT, *Allgemeines Literaturblatt* xiv, Sp. 664—665, mir rechtzeitig bekannt geworden wäre.

<sup>1</sup> So findet man unter den Bibliographen bei 'Arabisch' weder WARMUTH noch SCHUCHTER, unter denen bei 'Syrisch' weder UNTERMEYER noch NESTLE angegeben.



§. 76, Z. 6—Z. 9 v. u.: im Mehri *gajən* Jüngling, Pl. *gajənət* — dieses *gajənət* (recte *gajənət*) ist aber gar nicht der Plural zu *gajən* (recte *gajən*) Jüngling, sondern es ist das Femininum zu diesem und zwar der Singular, und heißt soviel wie 'Mädchen', s. Jann, *Die Mehri-Sprache in Südarabien*, 2. Teil, S. 184, Kol. 1, Z. 3 und Z. 6 von oben — *ʾfənət* Schiff und *qəqədət* Gedicht können, wenn sie den Ton auf der Endung haben, unmöglich *qatilat*-Formen sein, also arab. *ʾfina* und *qəqda*, denn die *qatilat*-Formen behalten im Mehri ihren Ton immer! — Statt *gəḏəne* lauchend muß es richtig heißen *gajənə* lauchend (mit *ɜ*, arab. *ز* *zayy*, ein Mehri-Participium).

§. 122, sub d, § spricht BROCKELMANN davon, daß im Altarabischen nicht selten griechisches *z* durch *z* wiedergegeben werde. Die Erklärung — es liegt koptische Aussprache vor — findet man bei M. Brexien, *Der vom Himmel gefallene Brief Christi in seinen morgenländischen Versionen und Rezensionen*, *Denkschriften der Kais. Akad. der Wiss. Wien* 11, 1. 1903, S. 193, Anm. 2 — dort z. B. *الشاروبع* = *ʾxəḏuḥ*. Vgl. ROCHONNOT, *La prononciation moderne du Copte dans la Haute Égypte*, *Mémoires de la Société de linguistique* vii, p. 262. — So erklärt sich auch bei BROCKELMANN *Tigre draḡne* = *dqəḡn*.

§. 122, sub k, § gibt BROCKELMANN Beispiele für die Verschiebung von *a* zu *h* im Mehri. Dort lese man statt *həḡən* trinken: *həqəd*, statt *hina* hören: *hina*, statt *hiraq* stehlen: *hiraq*, statt *hū* sechs: entweder *hūt* oder *hūt* und statt *həḡə* stehen: *həḡə*. — Die Längen müssen bezeichnet werden, wie Jann, *Phonetik der Mehri-Sprache in Südarabien*, S. 9, wovon BROCKELMANN hier zitiert, auch die Längen richtig bezeichnet hat.

§. 142, sub e, wo BROCKELMANN ein von Jann, l. c., H. 19 oben, unvollständig gegebenes wichtiges Lautgesetz des Mehri<sup>1</sup> vollständig berichtigt, resp. vervollständigt, lese man statt *ʾasabbəḡ* Latupe: *ʾmabbəḡ* (mit einem *ʃ*), wie Jann, l. c., S. 18, u. zw. L. Z., richtig hat.

<sup>1</sup> § 1 f. pflegen, ob es ursprünglich oder sekundär ist, ist gleichgültig, in der Nähe von (antiquarischen oder archaischen) Lauten: in die Diphthonge *au*, *ou* resp. *oy*, *oy* überzugehen (Brexien).



S. 168, sub 9, fehlt in den Beispielen aus dem Mehri jedesmal der Akzent: lies *zaiḥab, zaiḥab, zāfer, zāfer, zōna und zōna* statt *zaiḥab, zaiḥab, zōfer, zōfer, zōna und zōna*. Nur so selbstverständlich ist der Akzent hier nicht!

S. 230, Anm. Der Pl. von Mehri *ḥabēd* Sohn ist *ḥabūn* (mit *ū*, aus *ḥabūn*), nicht *ḥabun*.

S. 248, sub ii Dissimilation von reduplizierten Bildungen 21. u. l. Z. wird das Mehriwort für 'Storn' zitiert, nach JANK, l. c., S. 8, und zwar als *kobḥab*, bei JANK steht aber dort richtig und deutlich *kobḥāb*, und zwar lautet es der Singular, während *kobḥāb*, wie BROCKELMANN aus *kobḥāb* verlesen hat, für *kobḥāb* (*kabḥāb*) stehen würde und der reguläre Plural zum Singular *kobḥāb* (gewöhnlich *kobḥāb*) wäre.

S. 271, sub 9, Mitte, bringt BROCKELMANN die Gleichung *hebr. ḥayn > mehri ḥabu* Dammun (JANK 19)!. Schlägt man aber bei JANK, l. c., S. 12, Z. 7 von unten, nach, so findet man dort *ḥabūn* Dammun — hebr. ḥayn, also *ḥabūn* und nicht *ḥābūn*, das bei BROCKELMANN auch im Index steht, *ḥabu* würde übrigens, wenn *ḥabū* gelesen, 'Menschen, Leute' bedeuten und ein plur. tant., wohl = äth. ሰብሶ፡ ሰብሶ. Ethona, l. Z., fehlt bei *ḥabū* Brust das Zeichen der Länge auf dem *u*; lies *ḥābū* (wie *ḥāday, ḥāday, ḥāy, ḥāy* = arab. حَيْ).

S. 304, 9. Zu *amhar. 'ersā, 'ersā, f. ersā* (nach BROCKELMANN aus *ersā* sein Kopf) 'er, sie' möchte ich gegen die naheliegende Verbindung mit äth. *ersā* 'sein Kopf' vor allem einwenden, daß dieses fast nur reflexiv (= sich), und zwar als *ersā*, aber in der Regel nicht als Verstärkung des Pron. pers. sep. gebraucht wird (= er selbst). Siehe jetzt auch REINSON, *Das persönliche Fürwort und die Verbalflexion in den chamito-semitischen Sprachen*, Kais. Akad. der Wiss., Schriften der Sprachenkommission, Bd. 1, S. 111.

S. 305, sub 9, Pron. pers. 2. P. Pl., wäre noch auf eine Neubildung des Amharischen zu verweisen, die man bei ARYONZ, *Grammatica della lingua Amarica* findet, S. 66, nämlich *amārsā* und *amārsāb*, die aus dem Sing. g. m. *ersā, ersā* genau == gebildet sind, wie 2. P. Pl. *amant(a)* aus dem Sing. g. m. *ant(a)* *de* (m.), nämlich durch Ver-



setzung von *anna* = Äth. **አላ**, das bekanntlich (aber selbst) im Äth. zur Bildung von Pluralen verwendet wird. Siehe KIRSTEEN, l. c., S. 94 unten und 147 oben.

S. 332, Z. 13 und 14, behauptet BROCKELMANN: „Auch im Mehri ist *’ahāt* Schwester unter dem Einfluß von *habrūt* Tochter umgestaltet zu *gayt*.“ Doch verhält sich die Sache wie folgt: *gayt* und *’ahāt* haben miteinander direkt nichts zu tun, sondern *gayt* (für *gi-t*, mit *ay* statt *i* wegen des *g*) ist eine Weiterbildung von *gā* Bruder = (*’a*)*hā* durch zweifache Bezeichnung des Genus femininum, nämlich 1. durch Wandel von *a* in *i* (wie beim Pron. dem., cf. BROCKELMANN, S. 297 oben) und 2. durch Anfügung von *-t*. Genau dasselbe geschieht beim Zahlworte *’abūt*: in *fid* und f. *gayt* = *fid-t* (mit *ay* statt *i* wegen des *f* und Assimilation des rad. *d* an die Endung *-t*). Daß *fidt* wirklich die Grundform für *gayt* ist, beweist der Mehrtausdruck für *’einzigig*, den JANS, n. v. *awēr*, S. 166, Col. II, *awēr ayāt* schreibt, was wohl richtiger *awēr aya fāt* wärl. *blind auf einem Auge* geschrieben werden sollte. Dem Mehri *awēr* blind liegt übrigens das von JANS nicht verglichene Äth. **ሰጠር**: *enana* doch viel näher, als arab. **أبْصَلَ** *’abṣala*, hebr. **עִבְרָה** und syr. **ܥܒܪܐ** blind.

S. 332, auch *γ*, möchte ich zu *n > r* (in arab. *ibn*, hebr. *bēn*, assyr. *bīn* [bīn *bīnōi* Enkel] und mehri *bar* pl. *hūt*, *habrūt* pl. *habūn*, f. *hūt* [NB. JANS hat *hūt*] pl. *hūt*, *habrūt* pl. *habūn*, aram. *bar*) darauf hinweisen, daß *’gabitron* im Mehri *bīro* heißt i. a. *’bīrūt* und Mehri *bar* (*habrūt*) Sohn und *hūt* (*habrūt*) Tochter vielleicht doch zu dieser Radix ebenso gehören, wie z. B. arab. **أَبْنٌ** Knabe, Sohn zu **أَبَى** gebären und griech. *stheros* zu *stheros* gehört. NB. *’bīrūt* heißt im Mehri (als *band*) nur *’baun*.

S. 408, Z. 6 v. u., stellt BROCKELMANN folgende Behauptung auf: „Im Mehri ist die Endung“ — na ist dort von der Femininendung die Rede — „stets gedehnt und sie erscheint als *āt*, *it*, *āt*, *ōt*, *ajt*, *ayt* und dann weiter: „als Kürze erscheint sie wohl nur in Lehnwörtern aus dem Nordarabischen“. Die Regel ist wie folgt zu fassen: die

<sup>1</sup> So im Äthiopi *gā-t* ihre Schwester, vgl. *Kühnrich, Ägyptisch*, Bd. VII. in L. H. MULLER, S. 57, Z. 25.



Femininendung hat den Ton und ist lang, wenn ihr in keiner Silbe des betreffenden Wortes ein ungeringer Vokal oder Diphthong vorausgeht, sonst ist sie kurz, und zwar ist es dabei vollkommen gleichgültig, ob wir ein echtes Mehrwort oder ein arabisches Lehnwort vor uns haben.

§. 442, *ß* kommt BROCKELMANN auf die Femininbildung zurück und sagt: „Da das Mehri im Sg. der Fem. schon durchwegs lange Vokale hat — was nach dem Ebengesagten falsch ist —, so hängt es an den Pl., obwohl dieser ständig *ā* (< *a*, oder dessen Äquivalente, s. § 74 f ?) hat, und daher oft schon durch den Vokalwechsel genügend gekennzeichnet wäre, noch die m. Endung *in* an, die hinter der Drucksilbe zu *en* verkürzt wird“ und dann weiter „Nur die Lehnwörter aus dem Nordarabischen, die das kurze *a* des Fem. bewahrt haben“ — u. die vorhergehende Bemerkung! — „erhalten auch das einfache *at* des Pl.“ Die Sache verhält sich aber anders: das Mehri hat zwei Endungen für den Pl. der Fem. *āt* und *āten*, und zwar steht *āt*, wenn die Fem.-Endung des Sing. unbetont ist, *āten*, wenn diese betont ist. Dabei kann es in *āten* nicht = *in* sein, denn die Mask.-Endung des Plur. *in* ist im Mehr immer betont und die allzulezte nach den Lautgesetzen des Mehri aus *at-in* ein *ātin* worden. NB. *nawari* Lampenzylinder könnte als fem. nur eine Nische sein, also für *nawariyāt* *nawariyāt* *nawariyāt* *nawariyāt* stehen (und  $\sqrt{\frac{2}{3}}$ ) — solche Verkürzungen kommen vor — dann wäre der Pl. richtig *nawariyāt*.

§. 450, auch *ß* bemerke man, daß erstens *in* (nach den Lautgesetzen auch als *yn*, *yn* erscheinend) sich im Mehri nicht bloß in „einigen Nomina“ hält, sondern bei einer großen Anzahl von Singularen der Formen *qātāl* = *qitāl* (*qatāl*, *qitāl*), sowie *q'itāl* = *qitāl* regelmäßig zur Bildung eines äußeren mährl. Pl. verwendet wird, wiewohl das Mehri eine reinentwickelte innere Pluralbildung kennt, dann zweitens, daß dieses *in* nicht „an alle fem. und inneren Plurale“ tritt — weder an die einen, noch an die anderen — und drittens, daß die Behauptung, vor Suffixen werde *t* an alle inneren Plurale gehängt, sich als nicht haltbar erweist, indem das



NB. unbetonte und kurze (ä) zwischen Suffixen und inneren Phonemen doch bloßer Gleitvokal sein dürfte.

S. 606, \* heißt es: „Das Mehri schließt wenigstens die beiden Haupttypen noch scharf“ — gemeint sind die der Transitiven und Intransitiven beim Grundstamme des Zeitwortes — „indem es *qatal* zu *qatäl*, wie *qäbär*, *qatäl* aber zu verschiedenen Formen entwickelt, wie *qayreb*, *liber*, *nihäq*, *lehäq*, deren Ratio noch nicht im einzelnen aufgekllärt ist (vgl. Pictorinus, *DLZ* 1906, 2554).“ Da fehlt zunächst bei *qayreb* der Akzent — i. *qayreb*, und bei *liber* das Zeichen der Länge oder besser der betonten Länge — i. *liber*. Die Sache steht so: aus *qatal* wird *qatäl*, dem *qatäl* aber entspricht *qitel*, wobei zu beachten ist, daß das *i* von *qitel* nach den Lautgesetzen — neben Gutturals und emphatischen Lauten! — auch als *ay* oder *ey* erscheinen kann, daher *liber*, aber *qayreb*. Neben *qatäl* und *qitel* gibt es noch eine dritte Form für den Grundstamm, nämlich *qatäl* (selten *qatäl*), aber nur bei Wurzeln *medina* *gutturalis* (mit Ausschluß der *medina* 'Ayn), wie *nihäq* und *lehäq*.

S. 556, β. Der Ind. wird durch den Mod. *onerg.* auf *au* als im Grundstamme, sondern nur in bestimmten abgeleiteten Stämmen ersetzt; er wird gebraucht beim Steig- und Einwirk-Stamm und den auf diesen zurückgehenden Kausativ-, Reflexiv- und Kausativ-Reflexiv-Bildungen — das Mehri kennt nämlich auch III 2 (3), III 2 (3) und IV (2, 3).

S. 611, β. Bei den Verbis *medina* *wäre* wird sich der Unterschied zwischen Transitiven und Intransitiven nicht erörtern lassen. Dem Grundstamme liegt die Form *qäl* (aus *qatäl*) zugrunde; *wäre* ist ausgefallen. NB Das Kausativum bewahrt das *wäre*; wir haben zum Beispiele *qär* er stand für *q(w)är*, aber *härwäre*; ob im Grundstamme *a* & *au* oder *ou* steht, hängt von der Beschaffenheit des ersten oder dritten Radikals oder auch beider ab! In *isäq* ist *au* erst aus *ä* wegen des *q* entstanden, i. *ä* *isäq* = *isäq* *ä*(*n*)*äq* *isäq*. Man vergleiche auch Fälle, wo das *wäre* sich im Grundstamme erhalten hat, wie *farwät* fertig sein.



**§. 624, b** ist die 3. P. PL m. von *kreu* er fand unrichtig zitiert; sie lautet mit JANS, S. 109, *kreim* und nicht *kraim*. — Und nun noch ein! Ebenda hat BROCKELMANN neben *hedenn* als Bedeutung ‚schwieg‘ (sic!) stehen; dieses *hedenn* (JANS hat *hedend*) ist Kausativum zu *hinn* ‚schwanger werden‘ und heißt daher wörtl. ‚er hat geschwängert‘, wie JANS, S. 108, Z. 6 v. u. richtig und deutlich hat; aus diesem ‚er hat geschwängert‘ ist nun bei BROCKELMANN ein ‚er hat geschwiegen‘ geworden und daher finden wir dort S. 624, b in der vierten Zeile *hedenn* ‚schwieg‘ statt richtig ‚schwängerte‘.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ein wunderbarer Quiproquo ist S. 243, II 8 und 7 v. u. zu konstatieren, wo BROCKELMANN in Klammer — *nomina sunt odiosa*, weshalb ich hier abgehandelte Größen ansetzen — folgendes hat: „und sehr häufig X bei Y, dort und dort. Da BROCKELMANN den Namen des X gesperrt gedruckt hat, will er das schmeichelehafte Nötigste wohl diesem X an den Kopf werfen, übersieht aber, daß dieser X dem Y nur die H-d-nt-l-*de* talquale ohne Text gegeben hat und daher bei Y nicht mit Aufmerksamkeiten steht. Wenn also an der inkriminierten Stelle etwas ‚kontin‘ wäre, müßte sich BROCKELMANN, vorausgesetzt daß er seinen Unwillen durchs Luft machen müßte und könnte, diese eines Gleichartigen würdigen Vorne Ausdruck verschaffen können, wohl-gefälligst an den Y halten.“

MAXIMILIAN RITTERUS.



## Kleine Mitteilungen.

*Fischzucker.* — Ausgehend von einem indischen Hochzeitsbrauch habe ich oben 18, 299—306, 29, 281—301 eine Reihe von Hochzeitsbräuchen behandelt, die sich alle dadurch auszeichnen, daß bei ihnen Fische eine Rolle spielen. Zwei Publikationen, die im Laufe des vorigen Jahres erschienen sind, veranlassen mich, an dieser Stelle zwei Nachträge zu meinen früheren Aufsätzen zu geben.

1. Zunächst möchte ich das Fischorakel, das ich oben 18, 301 f. aus De la Florrie's *Essai historique sur l'Inde* (1769) mitgeteilt habe, auf eine ältere und, wie ich glaube, zuverlässigere Quelle zurückführen. Genaue wie von De la Florrie auf S. 397—405 seines Buches, so werden auch von dem Venezianer NIKOLAS MANZONI in seinen *Memoires*, die jetzt von WILLIAM IRVING in Übersetzung herausgegeben werden,<sup>1</sup> die Hochzeitszeremonien der südindischen Rajputen<sup>2</sup> ausführlich beschreiben: und das bei diesen Zeremonien vorkommende Fischorakel, von dem De la Florrie spricht, wird von MANZONI ebenfalls erwähnt. Wenn der Braut das Fuß angebunden worden ist, erzählt MANZONI III, 63 f., wird dem Hochzeitsgott Pillaiyar Ver-

<sup>1</sup> *Storia de Mogor, or Great India* (1653—1708). By NICOLAS MANZONI, Venetian. Translated, with introduction and notes, by WILLIAM IRVING. Vol. III. London 1807.

<sup>2</sup> 'Of the ceremonies followed by the Rajahs at their weddings' MANZONI II, 51—55 = De la Florrie 397—405 'Mariages des Rajepouts'. Unter diesen Rajputen ist wahrscheinlich die Kastei narmada Kaste oder Kaste zu verstehen, die von den Katriyas abstammend behauptet. Siehe IRVING zu MANZONI II, 51 (wo auf das Madras Manual of Administration III, 744 verwiesen wird).



ehrang dargobracht. 'They say that this god has such control over marriages that his own father when he married worshipped him in the manner practised on this day.' It is for this reason that they style him "the son born before his father".<sup>1</sup> The sacrificing and worship ended, they throw at once into a large vessel, placed there in readiness and full of water, an imitation fish made of a substance resembling flour. One of the relations of the newly-married pair holds it by a string, and moves it to and fro in the water. Then the bridegroom, as a proof of his skill, shoots a small arrow from his bow at this fish. If he hits, everybody breaks forth in his praise, saying he is very skilful in the use of arms; most valiant, most fortunate. If he misses, they say he is unlucky and maladroit. But hit or miss, the game ends.'

Um die Vergleichung mit der entsprechenden Stelle bei De la Florre (*Essais*, p. 300—301) zu erleichtern, lasse ich auch diese im Wortlaut folgen:

'Après que le *Taly* est attaché, les nouveaux époux s'assoient sur une espèce de trône pour se faire voir de tous les spectateurs. Cependant on apporte les offrandes destinées au Dieu *Poutéar*: mais à toutes ces cérémonies succède bientôt un spectacle nouveau et qui amuse beaucoup toute l'assemblée. On a un poisson artificiel attaché à un fil, on le jette dans un grand vase plat rempli d'eau, et un des parents du mari le fait tourner continuellement. La nouvelle mariée, pour faire voir son adresse, prend un petit arc et une flèche, et tire sur ce poisson. Si elle le touche du premier coup, entre l'admiration et les applaudissements qu'elle s'attire, on en augure encore bien pour le succès du mariage; si elle le manque après trois coups, c'est un mauvais présage pour l'avenir.'

<sup>1</sup> Fast darunter, was Maxmou hier im Text sagt, sagt De la Florre in einer Anmerkung auf S. 309 seiner *Essais*: 'Les Indiens prétendent que *Poutéar* influe tellement sur les mariages, que son père *Routéar* ayant voulu se marier en secondes nocces, fut obligé de l'adorer pour se le rendre propice'.

<sup>2</sup> Soll dies eine Uebersetzung des Namens *Vishvaks* (*Vishvaks* = *Uganda*) sein, der von Maxmou III, 16 allerdings mit 'He who is not God' erklärt wird? Nach De la Florre S. 189 bedeutet *Vishvaks* oder *Vishvaksu* = v. a. 'qui n'a point de père'.



Daß es sich bei dieser Zeremonie um ein Orakel handelt, kommt bei De la Flotte deutlicher zum Ausdruck, als bei Maxucci. Im übrigen stimmen beide Berichte ziemlich genau miteinander überein. Mit einer Ausnahme: während bei Maxucci der Brautigam mit einem Pfeile nach dem künstlichen Fische schießt, ist es bei De la Flotte die Braut, die diese Handlung ausführt. Wenn wir uns nun fragen, welcher von den beiden Autoren den Vorgang richtig dargestellt hat, so werden wir uns für Maxucci entscheiden müssen. Maxucci lebte eine ganze Reihe von Jahren<sup>1</sup> in Madras und kann dort sehr wohl, mehr als einmal, Gelegenheit gehabt haben, die Hochzeitszeremonien der Rajputen zu beobachten und eine genaue Schilderung davon zu entwerfen. De la Flotte dagegen verweilte nur verhältnismäßig kurze Zeit in Indien und hielt sich schon längere Zeit an einem und demselben Orte auf. Es ist kaum anzunehmen, daß er jemals Augenzeuge einer Rajputenhochzeit gewesen ist. Der Verdacht liegt nahe, daß er seinen Bericht einer schriftlichen Quelle entnommen hat. Und so dürfte es sich in der That verhalten. Auf S. 1 seines Buches sagt De la Flotte allerdings, er habe die gebräuchlichste Sprache Indiens erlernt und die Religion, die Sitten, den Charakter und die Gewohnheiten der Bewohner des Landes an der Quelle studiert. Aber auf Seite 167 erfahren wir, daß er die Genealogie der indischen Götter (die er S. 167—198 mitteilt) sowie mehrere andere Abschnitte über die Religion der Indier einem Manuskript entlehnt habe, das dieselben Gegenstände behandelte.<sup>2</sup> Dieses Manuskript ist ohne Zweifel seine Hauptquelle — wenn nicht seine einzige Quelle — für alles das gewesen, was er über die

<sup>1</sup> Von 1686—1701; siehe LARIVE, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1902, 790.

<sup>2</sup> J'ai tiré cette généalogie, ainsi que plusieurs autres articles sur la religion des Indiens, d'un manuscrit apporté de Pondichéry en 1767, et qui a été dirigé par les soins de M. PERRIER, ancien trésorier de Karikal. On voit, l'on voit, le texte indien ?), et de l'autre, les figures de toutes les Divinités peintes par un homme du pays, d'après les originaux qui sont dans les Pagodes. — Abbildungen der indischen Götter. De Maxucci aufgeführte oder aufzuführende Reden sind noch erhalten: siehe LARIVE, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1902, 227—28.



indischen Gottheiten, über Hochzeits- und Totengebräuche, über die Witwenverbrennungen usw. berichtet. Ferner muß angenommen werden, daß der Verfasser das Manuskriptes die *Memoires Masneci* gekannt und sehr stark benutzt hat. Nur unter dieser Annahme lassen sich meines Erachtens die außerordentlich zahlreichen, sachlichen wie wörtlichen Übereinstimmungen<sup>1</sup> zwischen *De la Florra* und *Masneci* begreifen. Auf das Manuskript, das *De la Florra*, nach seiner eignen Aussage, exzerpierte, wird auch seine Beschreibung der Rajputenhochzeit zurückgehen. Die oben berührte Abweichung von *Masneci's* Darstellung hat entweder bereits in diesem Manuskript gestanden, oder sie ist durch ein Versehen *De la Florra's* bei der Benutzung seiner Quelle hervorgerufen worden. Etwas bestimmtes läßt sich vorläufig nicht ausmachen.

2. Der von mir oben 20, 291 ff. besprochene jüdische Hochzeitsbrauch — das Schreiten der jungen Eheleute über einen Fisch — ist neuerdings auch als ein Brauch der arabischen Bevölkerung der tünisischen Hafenstadt Sfax nachgewiesen worden. Meine früher (oben 20, 295) geäußerte Vermutung, daß wir in dem Überschreiten des Fisches keineswegs einen ausschließlich jüdischen Brauch zu sehen haben, wird dadurch in erwünschter Weise bestätigt.

<sup>1</sup> Um den bereits gegebenen Beispielen noch eine hinzuzufügen, will ich den Anfang des Abschnittes 'What the Hindus say of Paradise and of Hell' bei *Masneci* III, 22 und den Anfang des Abschnittes 'Santimens des Indiens sur le Paradis' bei *De la Florra* II, 221 einander gegenüberstellen:

They imagine that we enter into glory in five different places. The first they call *Zoureen*. It is here that in their opinion dwells the king of the gods, called *Mergdyrey*, with his two wives *Yaschy* and *Indariny*, and five mistresses famous for their excessive beauty. There the three hundred and thirty thousand million gods keep him company, and with several millions of mistresses taste and enjoy delight of every sort.

Il y a, selon les Indiens, cinq endroits destinés à ceux qui sont dignes de la béatitude. Le premier est appelé *Xergon*; c'est-là que régnent le Roi des Dieux, *Derendren*, avec ses deux femmes légitimes *Xochi* et *Indirani*, et avec cinq concubines célèbres par leur beauté. Les vauxaux de *Derendren*, sont les trois cent trente-trois millions de Dieux qui ont plusieurs millions de concubines.



KARL NAWESCHNEU teilt in seiner Schrift *Ans dem Leben der arabischen Bevölkerung in Sfax* (Regentschaft Tunis) einen arabischen Text mit, der von Werbung, Verlobung und Hochzeitsfeierlichkeiten handelt. Der neunte Abschnitt dieses Textes führt die Bezeichnung „Der Tag des Abendgebets“ (so benannt, weil an ihm die jungen Eheleute zum ersten Male das Abendgebet gemeinschaftlich verrichten) und lautet nach NAWESCHNEUs Übersetzung S. 16: „Es kommt die Mutter der Braut, um sie zu besuchen; der Bräutigam dagegen kauft sehr viel Fisch ein. Man legt den Fisch auf den Boden, und er und die Braut schreiten siebenmal darüber hinweg. Zu Mittag ißt man Fischsuppe und Gerstenbrot.“

Nur wenig abweichend ist der Vorgang, den Leo der Afrikaner in seiner bereits früher angeführten Schilderung der Hochzeitsfeierlichkeiten in Fez wie folgt beschreibt: Der junge Ehemann verläßt, gewöhnlich am siebenten Tage nach der Hochzeit, das Haus, kauft eine Menge Fische ein, bringt sie nach Hause und läßt sie durch seine Mutter oder durch irgend eine andere Frau auf die Füße seiner Gattin verkaufen.<sup>1</sup> — Von einem Übersobreiten der Fische ist bei Leo allerdings keine Rede.

Auf S. 20 seiner Schrift bemerkt NAWESCHNEU, daß der Fisch nach dem Glauben der Bevölkerung von Sfax Glück bedeutet. Glück hat man zu erwarten, wenn man von Fischen träumt. Öfters hört man Sfaxer — besonders jedoch die Sfaxer Juden — ausrufen, wenn sie einem kleinen Kinde, das ihnen gezeigt wird, Glück wünschen wollen: *ahli 'atib*, d. i. der Fisch sei über ihm.<sup>2</sup>

Sehr reichliches Material über den Fisch als Glückspender und Übelabwehrer findet man bei EUSEBE VASSER in seinem oben

<sup>1</sup> Veröffentlichungen des städtischen Museums für Völkerkunde in Leipzig. Heft 2. Leipzig 1907. Professor NAWESCHNEU hatte die Freundlichkeit, mich auf diese Schrift aufmerksam zu machen. Vgl. seine Anzeige der Schrift in der *Deutschen Literaturzeitung* 1907, Sp. 2169—70.

<sup>2</sup> *Leo der Afrikaner*, Übersetzt von LORRAUCH. Heiborn 1895, S. 235. Siehe auch diese *Zeitschrift* 12, 309, 20, 294.

<sup>3</sup> Vgl. dazu EUSEBE VASSER, *La littérature populaire des Juifs de Tunisie*, Paris 1904—1907, S. 129 (in *Revue Tunisienne* XII, 550).



zitierten Buche; so auf S. 130 f. 161 ff. 190 (= *Revue Tunisienne* ix, 560 f. xii, 223 f. 338), 271 und auf S. 8 des Anhangs.<sup>1</sup> Hierher gehört auch, was TUEHMANN von einer Sitte berichtet, die bei den tunesischen Juden gilt. Diese legen, bei Hochzeiten und Festlichkeiten, im Innern des Hauses den Schwanz eines Fisches, gewöhnlich den eines Thunfisches,<sup>2</sup> auf ein samtnes oder seidenes Kissen nieder.

Schließlich will ich nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß das Schreiben über einen Fisch als jüdischer Hochzeitsbrauch auch von AMMAN DAXOS in seinem Aufsatz *Les superstitions des Juifs Ottomans* erwähnt wird. Er schreibt: Le premier jour de la naco, on fait passer les deux époux sur un poisson étendu en terre. C'est un signe de fécondité (Ménages viii, 268).

Halle a. d. S., im Oktober 1908.

THEODOR ZACHARIAE.

Zur Frage über die Entstehung des Samaveda. — In den Göt. Hel. Anz. (1908, Nr. 9) hat neuerdings OHTSUKURA meine Ansicht über die Entstehung und das gegenseitige Verhältnis der zum Samaveda gehörigen Texte einer Kritik unterworfen, die ebenso gründlich wie lehrreich, anregend und fördernd ist. In einem der Hauptpunkte weicht OHTSUKURAs Ansicht von der meinigen ab. Ich hatte für das Uttararika, d. h. die Sammlung von Strophon, Pragatha, Trema und Suktas, die tatsächlich beim Ritual verwendet wurden, ein höheres

<sup>1</sup> Hier erzählt VAGEL, daß er eines Tages durch ihren höchst seltenen Ausbruch Glück vermochte ihm die zu bestirrenden oder Wirkungen dieses Glück zu bewahren, erwähnte die Ädler, weil ich am Donnerstag Pfad gegeben habe. Vgl. dazu NAGEL, *Einige neue geistige Auszüge* 1908, S. 165. — Nur die Verwendung des Pfades beim Zauber, insbesondere beim Liebeszauber, hat neuerdings ANAN AM behandelt in seinem Buche *Die Ägypter des Ägypten* — *Mysterien und die antike Zauberei*, München 1909, S. 91 ff. (= *Religionsgeschichtliche Vermutungen und Überlegenheiten*, Band iv, S. 125 ff.).

<sup>2</sup> *Ménages* viii, 24. Des Schwanz eines Thunfisches wird auch von VAGEL unter den Gleichbedeutenden, gleichbedeutenden Dingen erwähnt: a. a. O., S. 133, 180 (= *Revue Tunisienne* xii, 551, xii, 360); Anhang S. 2.



Alter beansprucht als für das *Purāreika*, d. h. die Sammlung von Einzelstrophen, die gleichsam einen Index zu den bei den Somnopfern gesungenen Melodien bildet. Ich habe auch nach Oltjesmanns Bemerkungen im ganzen an dieser Ansicht fest und wiederhole eine von mir (die *Wording* von den *Samaveda*\*, S. 6) geteilte Behauptung, daß eine Sammlung von *Pragāthas*, *Treṣas* usw., welche tatsächlich beim Ritual zur Verwendung kamen, älter sein muß als eine Sammlung von Strophen, die nur dazu dienten, die Singweisen, auf welche jene *Pragāthas* und *Treṣas* gesungen wurden, gleichsam zu registrieren. Ich denke nun, daß zwischen Oltjesmann und mir nur ein Mißverständnis herrscht, und hoffe, daß er meine These annehmen wird, wenn sie so formuliert wird: Von altersher bestand der heilige Dienst, das Somnopfer, in verschiedenen Gestalten. Dabei wurden seit Menschengebürtis vom Sänger mit seinen Gehilfen an bestimmten Momenten *Treṣas* und *Pragāthas* auf bestimmte Singweisen gesungen. Solche *Pragāthas* und *Treṣas* wurden schon früh gesammelt: eine solche Sammlung ist uns im *Uttarāreika* erhalten: ich sage nicht in dem uns vorliegenden *Uttarāreika*, sondern meine dessen Vorläufer. Diese Möglichkeit gibt Oltjesmann selber zu, wenn er (S. 726, Bem. 1) schreibt: „Möglich ist natürlich, daß, als das *Purāreika* redigiert wurde, ein Kanon der Agnistoma-Liturgie schon fixiert war“. Ob er fixiert war oder nicht, tut weniger zur Sache, einen Kanon muß es jedenfalls gegeben haben und auf dieses habe ich behaupten wollen. Das Bedürfnis einen Index zu den Melodien zu besitzen, hat sich erst später fühlbar gemacht.

Daß die auf uns gekommenen beiden *Areikas* nicht zum jetzt bekannten Ritual stimmen, ist unzweifelhaft; zum *Uttarāreika* vgl. meine Bemerkungen in der Einleitung zum *Ārṣeyakulpa*, S. viii. Dasselbe gilt für das *Purāreika*, vgl. Oltjesmann, *GGI.* 1908, S. 714—719. Daß im allgemeinen das uns bekannte Ritual auch des Hgt's nicht zu der auf uns gekommenen *Saṃhitā* stimmt, ist ebenfalls bekannt. Mit dem Ritual des *Atharvaveda*, ausgenommen das spätere Buch xx, wird es ebenso sein; unter den für den *Pitṛmedha* bestimmten Strophen u. s. B. gibt es in der *Atharvasaṃhitā* manche, von der kein



Vinayoga überliefert ist. Wir besitzen ja doch nur Fragmente des Veda aus sehr verschiedenen Zeiten und es ist sehr wohl denkbar, daß die Strophien und Lieder, für die es in der historischen Zeit keine Verwendung mehr gibt, aus den liturgischen Sammlungen anderer Familien oder unangehöriger Schulen herrühren, und in die Saṃhitā, als sie ihre jetzige Gestalt bekamen, einverleibt wurden. So möchte ich auch die Anwesenheit vieler Singweisen und damit korrespondierenden Yonis im Gṛāmagāyāgāna-Parvareika erklären. Für die es jetzt keine Verwendung mehr gibt (Oltmanns, op. cit. S. 714).

Noch ein Punkt bleibt dunkel: weshalb nämlich das Erlernen des Uttarareika nicht erwähnt wird (vgl. Oltmanns, op. cit. S. 719). Wir wissen aber nicht, ob mit dem Studium des Parvareika nicht das Erlernen auch der in der Liturgie zu verwendenden Strophien, Prastāhas usw., verbunden wurde. Erlernt mußten diese doch auch werden. Beim Upakaraṇa heißt es (Gobh. ar. 2, 54) *āditaś cāndraso 'dāntya*. In seiner *Prakāśikā* gibt Subrahmaṇyaśastrya auf S. 102 ff. die Texte an, die „gelesen“ werden sollen, darunter auch Uttarareika 1—62, den ersten Ardhaprapāśhudra abo.

Ist fest meiner Anschauungen über die Entstehung des Sāmaveda wird von Oltmanns nicht beanstandet und meine Argumentation für die relative jüngere Entstehungszeit des Uha und Uhyagāna hat er unangefochten.

Hiermit meine ich meine Ansichten über die Entstehung des Sāmaveda vorher begründet zu haben.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Daß die *Rikvidyā* mir nicht vorlag, sollte Oltmanns wohl dankbar können. Sonst hätte es mir keine Mühe gekostet, die Nachweise, die er S. 710 gibt, selbst zu geben.

Utrecht, Nov. 1906.

W. CALAND.



Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1908 bei der Redaktion  
der WZKM eingegangenen Druckschriften.

- ANDRIEU-DUBA, Les légendes de Saint-Jean-d'Acre, recueillies par LAURA CLÉ-  
MENT HANNEY. Traduit du Persan par HIPPOLYTE DUBOIS. Paris, ECKART  
LANGE, 1908.
- ANANDA RANGA PILLAI, The private diary of Dabach to JOSEPH FRANKIS DU-  
PLEIX and governor of Pondichery. A record of matters political, histori-  
cal, social, and personal, from 1786 to 1761. Translated from the Tamil  
by order of the government of Madras, and edited by Sir PHILIP CRICK  
PAINE, assisted by K. RANGACHARI. Vol. II. Madras, Printed by the Super-  
intendent, Government Press, 1907.
- ANDERSEN, DINES, A Pali Reader with notes and glossary. Part II: Glossary  
(first half and second half). Leipzig, OTTO HARMASSOWITZ, 1907.
- ARNDTSEN, STANTH, Die Vorstellung vom Weltgebäude im Wandel der Zeiten.  
Das Werden der Welten. Neue Folge. Aus dem Schwedischen Uebersetzt  
von L. RAMMINGER. Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft, 1908.
- ATTI della R. Accademia dei Lincei, anno MDCC. 1908. — Rendiconto dell'  
adunanza tenuta dal 7 giugno 1908 onorata dalla presidenza di Sua Maestà  
il Re. Vol. II. Roma, Tipografia della R. Accademia dei Lincei, 1908.
- AYAN, ANTHONY ANILAS, The Nakh'id of Jafir and Al-Farashuk. Vol. I, Part II;  
Vol. II, Part I. Lahore, K. J. BAINI, 1907/8.
- BINGHAM, HIRAN, A Gilbericoo-English Dictionary. Boston, American Board  
of Commissioners for foreign missions, 1908.
- CALAND, W., Altindische Zauberri. Darstellung der altindischen 'Wissenschaft'.  
Verhandlungen der Königlich Akademi von Wissenschaften to Amster-  
dam. Abtheilung Letterkunde. Nieuwe Reeks. Band X, No 1. Amsterdam,  
JOHANNES MÜLLER, 1908.
- Catalogue, A supplementary. of Sanskrit, Pali and Prakrit books in the library  
of the British Museum, acquired during the years 1892-1906, Compiled  
by L. D. BARNETT. London, British Museum, 1908.
- Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Curantibus J.-H. CHABOT, J. GUTH,  
H. HYVERNAT, H. CARRA DE Vaux. Scriptores Coplici. Versio. Series III.  
Tomus 1. Acta Martyrum interpretata cum J. Balzerus, D. E. S. A. et  
H. HYVERNAT. Paris, E Typographia Republicae, Carolus Ponselignus  
Lipiae, OTTO HARMASSOWITZ, 1907.



- Devanagar, blazatly citravlilte blazsaa ko lukhoo se blazet ek aditly anet  
moolk patr. (Künige illustrierte Monatschrift mit Selbstbeiträgen der  
verschiedensten Volkssprachen Indiens). Jahrgang 1, Heft 5. Calcutta,  
The Manager, 'The Devanagar', 'Khaliprintersparishad', 1907.
- Doreux, Nost., et A. KUREN, Histoire des anciens Arméniens. Publié par  
l'Union des Étudiants Arméniens de l'Europe. Genève, 1907.
- ELBOGGER, J., Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes. Schriften der  
Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. Bd. 1, Heft 1 und 2.  
Berlin, Mayer und Miemann, 1907.
- Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches  
Wörterbuch der muhammedanischen Völker. Mit Unterstützung der kaiserlich-  
nationalen Vereinigung der Akademiker der Wissenschaften und im Verein  
mit hervorragenden Orientalisten herausgegeben von TH. HOUTHAFF und  
A. SCHAEDE. 1. Lieferung. London. E. J. Brill; Leipzig, Otto Harrassowitz,  
1908.
- Gins, E. J. W., the late, A History of Ottoman Poetry, Vol. v. Edited by EDWARD  
G. BROWN. London, Luzac & Co., 1907.
- Gins, E. J. W., Memorial. Vol. III, 2: The Pearl-String. A History of the Hexâliyy  
Ünvan-ı Yemen, by 'Atiyya 'Imî 'l-Hasan 'l-Khazretîyy. Translation  
and Text with annotation and index by the late Sir J. W. HANNOCK.  
Edited by E. G. BROWN, R. A. NICHOLSON, and A. RUGGAS, and printed  
for the trustees of the 'E. J. W. Gins Memorial', Vol. II, containing the second  
half of the translation. Leyden, E. J. Brill; London, Luzac & Co., 1907.
- Gins, E. J. W., Memorial. Vol. VI, 1. The Irshâd al-arb al-ma'rifat al-arabîyya  
al-Biharîyya of learned men of Yâghî. Edited by O. S. MAUNSLER and  
printed for the trustees of the 'E. J. W. Gins Memorial', Vol. I, containing  
part of the latter I. Leyden, E. J. Brill. London, Luzac & Co., 1907.
- GIRARDIER, JAC. VAN, Principes de Linguistique psychologique. Essai de synthèse.  
(Bibliothèque de philosophie expérimentale. Directeur R. PILLAUDIER IV.  
Leipzig, Otto Harrassowitz, 1907.
- HANDEN ANNAÏRY, Jahrgang 1908. Wien, MEDITHANISCHES, 1908.
- HOLSCHEM, OTTAV, Land- und Völkertunde Palästinas. Mit 8 Vollbildern und  
einer Karte. Sammlung GÖSCHEM, Nr. 315, Leipzig, GÖSCHEM, 1907.
- HOMER, FR., Geschichte des alten Morgenlandes. 3. verbesserte Auflage. Dord-  
rechtener Neudruck. Sammlung GÖSCHEM, Nr. 43, Leipzig, GÖSCHEM, 1908.
- HOWARD, G., Clavis Censoria sive Latine Signatum Amerlorum Lingua  
Latina. Editum et, Germanice sumptibus Institutii Carolbergici Haanenicae.  
Paris, Ideogrammata rufiora. 2. Lieferung. Leipzig, Otto Harrassowitz,  
1907.



- JACOB, GREGOR, Türkische Bibliothek. Bd. 82: Der überoffrige Kucheln Nedim. Eine Medschah-Burleske türkisch und deutsch mit Erläuterungen zum ersten Male herausgegeben von FRIEDRICH GREGOR. Berlin, Mayer & Meyer, 1907.
- JACOB, GREGOR, Türkische Bibliothek. Bd. 9: Beiträge zur Kenntnis des Darwisch-Ordens der Bektaşschis von GREGOR JACOB. Mit einem Anhang von Professor STANLEY HARRISON in London und zwei Tafeln. Berlin, Mayer und Meyer, 1908.
- VON AL-QALĀNĪ. History of Damascus 363—565 a. h. from the Bodleian Ms. Hunt. 125, being a continuation of the history of Hishām al-Sāid. Edited with extracts from other histories, and summary of contents by H. P. LAMBERT. Leyden, E. J. Brill, 1906.
- Journal, American, of Archeology. Second Series. The Journal of the Archaeological Institute of America. Issued quarterly, with illustrations. Vol. XI, 1907; Supplement to Vol. XI, 1907; Vol. XII, No. 1—3, 1908. Norwood, Mass. — New York, The Macmillan Company, 1908.
- Journal, the American of Pidology. Edited by SAMUEL GREENGLASS. Vol. XXIX. Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1908.
- Journal of the American Oriental Society. Edited by E. WATSON HORSBURG and CHARLES C. TOWNY. Vol. XXVIII, second half. New Haven, The American Oriental Society, 1907.
- Journal, The, of the Siam Society. Vol. IV, Parts 1—2. Bangkok, 1907. (Leipzig, OTTO HANNAKOWITZ).
- KHULĪF, H., Hochster Band des Kitāb Burdā von Abū al-Fatḥ Tāḥir Ṭāḥūr Herausgegeben und übersetzt. 1. Teil: Arabisches Text. 2. Teil: Deutsche Übersetzung. Leipzig, OTTO HANNAKOWITZ, 1908.
- LA VALLÉE PÉRIER, LOUIS DE, Rodolphe-Émile. Introduction à la pratique des futurs Bouddhas. Poème de Guāntideva. Traduit du sanskrit et annoté. Extrait de la Revue d'histoire et de littérature religieuses, t. X, 1904 III, 1906, 1908, 1907. Paris, Boccard et Cie; Leipzig, OTTO HANNAKOWITZ, 1907.
- LEITMANN, ERNO, Arabische Redensarten, c. Arabischer Text, 10 Übersetzung, mit 16 Abbildungen. Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft in Stenborg, 2 und 3. Stenborg, K. J. THOMSEN, 1908.
- AL-MANĀRĪ, Revue catholique orientale mensuelle. VI. année. 1908. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1908.
- MEINIGER, HANS, Die Welcheli Kunde in Sprach, Sage und Mchlung. Leipzig, Quelle & Meyer, 1908.
- Mélanges de la Faculté Orientale III, fasc. 1. Université Saint-Joseph, Beyrouth (Syrie). Paris, PAUL GEUTHMANN; Leipzig, OTTO HANNAKOWITZ, 1908.



- MEMLANA, A., Sources syriaques. Vol. I. Miha-Zikha (Texts et traduction). Har-Penkayé (Texte). Leipzig, OTTO HANNASSOWITZ, 1908.
- Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Bd. 21, Teil 1 und 2. Tokyo, 1908.
- MONODU, AXIN, Buch der Strahlen. Die größere Grammatik des Barhebraïen. Übersetzung nach einem kritisch herbeiligten Texte mit textkritischem Apparat und einem Anhang zur Terminologie. Einleitung und 2. Teil. Leipzig, OTTO HANNASSOWITZ, 1907.
- Oriens Christianus. Römische Halbjahreshefte für die Kunde des christlichen Orients. Mit Unterstützung der Geographischen Gesellschaft herausgegeben vom Priesterkollegium des deutschen Campo Santo unter der Schriftleitung von Dr. FRANK CÖHN. VI. Jahrgang, 1. und 2. Heft. Rom, Tipografia Poliglotta; Leipzig, OTTO HANNASSOWITZ, 1906.
- Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta, Vol. XVI, fasc. 8<sup>a</sup>—12<sup>a</sup>, e Indice del Volume; Vol. XVII, fasc. 1<sup>a</sup>—6<sup>a</sup>. Roma, Tipografia della Accademia, 1907.
- Revue Biblique Internationale publiée par l'École Pratique d'Études Bibliques, établie au Couvent Dominicain Saint-Étienne de Jérusalem. Nouvelle Série. v. année, No. 4. Octobre 1908. Paris, V. LUCOEFRE, 1908.
- Rivista degli Studi Orientali pubblicata a cura dei professori della scuola orientale nella R. Università di Roma. Anno I. — Volume I. Fasc. 2—4. Leipzig, OTTO HANNASSOWITZ, 1907/8.
- SHROET, ERNST, Mochithar's des Meisterrates aus Her 'Trost bei Fiebern'. Nach dem Festschreiber Drucke vom Jahre 1832 zum ersten Male aus dem Mittelarmenischen übersetzt und erläutert. (Gedruckt mit Unterstützung der Puschmannstiftung an der Universität Leipzig.) Leipzig, J. A. BASTA, 1908.
- Series, Semitic Study, edited by RICHARD J. H. GORTMAN, (Columbia University) and MORRIS JABROW JR., (University of Pennsylvania). Nr. VIII: Selections from Arabic Geographical Literature edited with notes by M. J. DE GORON. Leiden, E. J. BRILL, 1907.
- SIRO, K., Verzeichnisse der Bibliotheken Indiens und verwandter indischer Serien, nach Werken und Nummern. Sonderabdruck aus dem 'Zentralblatt für Bibliothekswesen', Jahrgang 24, 1907, Heft 11. Leipzig, O. HANNASSOWITZ, 1908.
- SMITH, VINCENT A., The Early History of India from 800 B. C. to the Muhammadan Conquest, including the invasion of Alexander the Great. Second edition, revised and enlarged. Oxford, Clarendon Press, 1908.
- Survey, Linguistic, of India. Vol. ix. Indo-Aryan Family. Central Group. Part III. The Real Languages, including Khandak, Banjar or Lahhar,



- Bahropla & c. Compiled and edited by G. A. GUNDERSON. India, Calcutta, Office of the Superintendent of Government Printing, 1907.
- Testament, Old, and Semitic Studies, in Memory of WILLIAM RAINY HARPER, edited by ROBERT FRANCIS HARPER, FRANCIS BROWN, GEORGE FOOT MOORE. Vol. I. and II. Chicago, The University of Chicago Press, 1908.
- THALHIMER, A., Beitrag zur Kenntnis der Pronomina personalia und possessiva der Sprachen Mikronesiens. Stuttgart, J. B. Metzler, 1908.
- THOMSEN, PETER, Systematische Bibliographie der Palästina-Literatur, auf Veranlassung des deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas bearbeitet. I. Bd., 1895—1904. Leipzig und New York, Rudolf Haupt, 1908.
- Thought, Indian. A Quarterly, devoted to Sanskrit Literature, edited by G. THIBAUT and GANGAKATHA JHA. Vol. I. No. 4. Published by the Editors, ALLAHABAD. Leipzig, OTTO HARRASOWITZ, 1907.
- TOLMAN, PHILIPER CUSHING, The Behistan Inscription of King Darius. Translation and critical notes to the Persian text with special reference to recent recaminations of the rock. (VANDERBILT University Studies, founded by A. H. ROBINSON.) Nashville, Tenn. Published by VANDERBILT University. Leipzig, OTTO HARRASOWITZ, 1908.
- VONLEMAUD, CH., L'Astrologie Chaldéenne. Fasc. 3. Le livre intitulé «annus (Ann)»<sup>12</sup> (Bd) publié, transcrit et traité. Texte cunéiforme, Ichtâr. Paris, PAUL GEUTHNER, 1908.
- WACKER, HENRICH, Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit. (Wissenschaft und Bildung. Kugel-darstellungen aus allen Gebieten des Wissens. 15.) Leipzig, QUERK & MEYER, 1907.
- WORTON, L., Aus den Geschichten Po-Chi-t's. Peking, 1908.
- WORTON, L., Kialge Hsieh-Hua-Yü. Peking, 1908.
- WORTON, L., Zum Pekingur Schan, 1. Teil. Peking, 1908.



2/2



*"A book that is shut is but a block"*

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA  
Department of Archaeology  
NEW DELHI.

Please help us to keep the book  
clean and moving.